ISTINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Philarète, métropolite de Moscou.

Le Patriarcat de Moscou et le Conseil Œcuménique des Églises.

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie Roumaine.

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Problèmes luthériens vus de Suède.

Travaux de la Division des Études du Conseil Œcuménique des Églises.

REVUE TRIMESTRIELLE • 1958 • N° 3 • JUILLET-SEPTEMBRE

« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue oecuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère nettement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas siennes les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est ainsi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

AVIS IMPORTANT

Nous informons nos abonnés que le tarif de l'abonnement annuel à notre revue est relevé de la façon suivante :

France et Union française	2.500 fr.
Etranger	1.500 fr.
Abonnement de soutien	2.500 fr.
Prix du numéro	500 fr.

Ce nouveau tarif est applicable pour l'année 1952.

« Église » et « Super-Église »

Le Mouvement œcuménique a parfois été désigné comme l'événement religieux le plus important de l'histoire du christianisme depuis la Réforme protestante. Il constitue pour le moins un fait d'une grande envergure et d'une immense portée et le risque de le sur-estimer est moindre, à coup sûr, que celui de le sous-estimer. S'il ne se limite pas, tant s'en faut, à ce qui se fait dans le cadre et sous l'impulsion du Conseil œcuménique des Eglises, *celui-ci a le mérite d'avoir donné un corps à des aspirations qui, sans lui, seraient demeurées inconsistantes. A l'ossature solidement ébauchée à Amsterdam (1948) se sont ajoutées, depuis lors, de nombreuses membrures et jointures qui vont chaque jour se perfectionnant, l'expérience aidant. Mal à l'aise dans des locaux trop étroits et trop dispersés, le secrétariat de Genève doit, dans un avenir prochain, se transférer dans un immeuble neuf construit à la mesure non seulement de ses besoins présents, mais de ses exigences futures. Le transfert ainsi projeté est plus que le témoignage éloquent de résultats acquis : il est appelé à assurer, en même temps qu'une meilleure connexion des divers services, une cohésion plus étroite entre les Eglises-membres et des rapports plus aisés et plus suivis de chacune d'elles avec le centre genevois.*

∴

Est-ce à dire que tout aille pour le mieux dans cette institution nouvelle et que le bilan de ses activités ne comporte pas quelques failles ? Ce serait se faire illusion que de le penser et l'on en est certainement conscient à Genève plus qu'ailleurs. Que certains ajustements et développements se heurtent à de graves difficultés, c'est d'ailleurs chose normale étant donné le caractère si particulier de l'entreprise. Faut-il parler de crise? Le mot vient peut-être à propos, à condition toutefois de le prendre dans un sens qui évoque davantage la croissance que l'échec. De ces difficultés, il serait intéressant de faire une analyse approfondie. On discernerait ainsi des difficultés dont les causes sont purement accidentelles et auxquelles on pourrait

remédier par un aménagement ou même une meilleure application des statuts, celles qui tiennent à la nature même de l'œuvre et aux fondements théologiques qu'elle s'est elle-même donnés; ici nous ne pensons pas qu'il soit aisé, peut-être même possible, de porter remède sans mettre en question ces fondements.

Aux premières de ces difficultés se rattachent, nous semble-t-il, l'embarras éprouvé à réaliser la fusion projetée entre le Conseil œcuménique *et le* Conseil International des Missions, *et peut-être aussi le manque de continuité dans l'orientation des travaux dû au changement trop fréquent des titulaires de certains postes-clés, changement motivé, d'ailleurs, par le souci de ne pas laisser longuement une même responsabilité entre les mains d'une même dénomination ou confession. Faut-il ranger aussi dans cette première catégorie l'insuffisante incorporation les résultats des travaux de la Commission de* Foi et Constitution *aux diverses initiatives et démarches relevant de l'action œcuménique? Il est difficile d'en décider. Mais déjà ici, semble-t-il, plus qu'à une lacune des règlements ou de leur application, nous nous heurtons à l'une des données fondamentales du problème de l'unité tel qu'il peut se poser dans un contexte protestant. Il est, en effet, manifeste que ceux qui n'accordent pas une importance primordiale à certaines questions de foi et de structure ecclésiastique jugées par d'autres essentielles, sont portés à ne prendre qu'un faible souci des travaux théologiques entrepris à leur sujet et des conséquences pratiques à tirer de leurs résultats.*

*Mais c'est à coup sûr de la seconde catégorie que relève une difficulté sans cesse renaissante au sein du Conseil œcuménique : la suspicion de tendre, consciemment ou non, à devenir lui-même l'*Eglise Une, *(tout en ne prétendant viser qu'à promouvoir la manifestation de l'unité) ou même une* super-église, *c'est-à-dire un organisme qui se superposerait indûment aux diverses Eglises locales ou même à l'Eglise universelle présente en elles.*

∴

Nous sommes ici, on s'en rend compte, devant une problématique typiquement protestante dont les données, d'ailleurs, sont d'autant plus difficiles à saisir du dehors qu'elles ne se présentent pas de manière uniforme dans toutes les Eglises-membres du Conseil œcuménique. Nous ne parlons pas des Eglises Orthodoxes qui, de ce point de vue, forment dans ce Conseil comme un monde à part, tant leur conception de l'Eglise est éloignée de la conception adoptée et répandue par la Réforme protestante. Au sein même du monde réformé les conceptions sur l'Eglise et la notion d'Eglise universelle qu'elles impliquent sont notablement divergentes. C'est conscient de la

diversité de ces options théologiques que le Comité central, lors de sa session de Toronto (1950) a pris soin de préciser ce que le Conseil œcuménique entendait être et ce qu'il voulait expressément ne pas être. Rappelons, d'un mot, qu'il se voulait ouvert à toutes les communautés chrétiennes acceptant son unique « base » dogmatique : la confession de Jésus-Christ, Dieu et Sauveur, quelle que puisse être la prétention de chacune d'elles à être ou à n'être pas, à elle seule, la véritable Eglise du Christ. Il rejetait également, de façon formelle, toute prétention à réaliser l'Eglise universelle ou, à plus forte raison, à devenir un organisme s'attribuant autorité sur ses Eglises-membres. A diverses reprises les responsables du Conseil œcuménique ont rappelé ces dispositions de la façon la plus catégorique et leurs intentions dans ce sens ne sauraient faire de doute. Mais qu'en est-il dans la réalité des choses? Les développements de la structure et de l'activité du Conseil œcuménique depuis sa fondation ne sont-ils pas tels que, malgré qu'il en ait, il puisse être, sinon accusé du moins suspecté, de jouer, en fait et de plus en plus, le rôle d'une super-église ou tout au moins de se comporter de plus en plus comme l'organisme central et directeur de l'Eglise universelle?

∴

Que les craintes manifestées à cet égard ne viennent pas seulement des quelques communions chrétiennes qui se sont jusqu'à ce jour refusées à donner leur adhésion à l'institution genevoise, nous en trouvons un indice bien caractéristique dans un article récent de son secrétaire général, le Dr Visser 't Hooft, paru dans The Ecumenical Review *(juillet 1958) et intitulé :* La Super-Eglise et le Mouvement œcuménique. *L'auteur s'y efforce de montrer que le Conseil œcuménique, quels que soient les dangers et tentations rencontrés sur sa route, ne réalise aucun des traits que l'on peut considérer comme caractéristiques d'une super-église. Ces traits il les résume dans cette définition, qu'il ne propose d'ailleurs que comme provisoire : « La Super-Eglise est une institution ecclésiastique centralisée de caractère mondial qui cherche à imposer unité et uniformité par voie de contrainte extérieure et d'influence politique, et qui, de la sorte, rejette* (denies) *la conception néo-testamentaire de l'Eglise du Christ. » A partir d'une telle définition, il n'a pas de peine à montrer qu'on ne peut, sans injustice, prétendre qu'elle s'applique au Conseil œcuménique, ne serait-ce que parce que celui-ci a délibérément renoncé à toute autorité de quelque nature juridique que ce soit (à plus forte raison, à toute contrainte) sur ses Eglises-membres, ne voulant avoir d'autre ascendant sur elles que celui de la propre sagesse des recommandations qu'il leur propose sans jamais les imposer. Un rapide coup d'œil sur le passé des Eglises lui permet de souli-*

gner combien grande a été pour elles au cours des siècles la tentation de se muer en super-église. S'il reconnait que les Eglises de la Réforme, infidèles à leur dessein originel, ont parfois, ici ou là, succombé à cette tentation, il semble bien qu'à ses yeux c'est l'Eglise romaine qui a, le plus souvent, joué ce rôle. Mais il ne nie pas que la même tentation pourrait exister pour le Conseil œcuménique comme pour tout autre grand corps ecclésiastique. C'est cette simple possibilité qui lui semble expliquer, mais non pas justifier, la « phobie » dont témoigne une partie du monde protestant, au sein même des Eglises-membres, à l'égard du Conseil œcuménique et de ses efforts en faveur de l'unité.

∴

Nous ne nous arrêterons pas aux applications historiques qui sont faites du critère proposé. Aussi bien n'avons-nous nulle peine à reconnaître qu'il y eut dans l'histoire de l'Eglise romaine des heures sombres marquées par un recours à des procédés dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils étaient — qu'ils sont, peut-être, encore ici ou là, — peu conformes à l'esprit de l'évangile. Ce qui est plus important à nos yeux c'est ce que dissimule cette « phobie » que le secrétaire général du Conseil œcuménique s'est efforcé, une fois de plus, de dissiper. La crainte, compréhensible, d'excès regrettables ne risque-t-elle pas de détourner les esprits de la recherche de l'unité telle que Dieu la veut et telle que l'a comprise l'Eglise dès le temps des Apôtres? En s'efforçant de répudier le mythe d'une super-église, n'est-ce pas la véritable notion de l'Eglise en son unité non seulement manifestée, mais réalisée par la communauté de foi et la cohésion de tous dans une même discipline aux formes variées, que l'on fuit? Voilà la véritable question et le seul vrai problème auquel il faut toujours revenir : quelle est la vraie conception de l'Eglise du Christ? Le véritable dialogue œcuménique n'est pas qu'entre les Eglises de la Réforme. Il est également — nous dirions même : principalement — entre celles-ci et celles qui ont maintenu la tradition avec laquelle la Réforme a rompu. Un tel dialogue, hélas, n'existe guère, car jusqu'ici n'ont été suffisamment pris au sérieux ni l'intérêt de la présence des Eglises Orthodoxes au sein du Conseil œcuménique, ni la signification de l'absence de l'Eglise catholique romaine. Il est possible que certains récusent cet affrontement. Ils se mettent, du même coup, en dehors des conditions d'un véritable œcuménisme. L'épouvantail de la super-église ne saurait suffire à justifier leur attitude, si tant est qu'elle puisse l'expliquer.

ISTINA.

Philarète, métropolite de Moscou

Cinquante ans de gloire épiscopale

par
le R. P. Cyprien KERN (*Orth.*)

IV. — L'HOMME D'ETAT. SES RELATIONS AVEC LE POUVOIR CIVIL

Le métropolite Philarète a vu cinq règnes successifs. Né à l'époque où Catherine II terminait la consolidation des affaires politiques que lui avaient léguées Pierre le Grand et ses héritiers, il est disparu au début de l'époque dite « des grandes réformes » d'Alexandre II. Il fut témoin de plusieurs guerres glorieuses qui ont agrandi l'empire, et en même temps de l'incendie de Moscou et du siège de Sébastopol. Il participa, comme nous l'avons vu, à la réforme des écoles théologiques. Il vit naître une nouvelle organisation des ministères sous Alexandre Ier, une refonte complète du code des lois civiles et criminelles qui demanda plus de trente ans. Il prit part à l'abolition du servage sous Alexandre II, qui réorganisa en Russie le réseau des municipalités et qui créa les institutions rurales, dites « zemstvos ». Au début de sa carrière, il lui fallait dix jours, et davantage, pour aller de Moscou à Saint-Pétersbourg; à la fin de sa vie la surface de l'empire se couvrait progressivement d'un réseau de chemins de fer, tandis que des usines se construisaient dans les contrées les plus paisibles. Le rythme de la vie politique et sociale se modifiait sensiblement; la technique et « les idées nouvelles » évinçaient systématiquement le régime autrefois patriarcal. Combien de gens célèbres disparurent du vivant de Philarète : Alexandre Ier et son frère Nicolas Ier; les derniers Bourbons et Napoléon; Pouchkine et Spéransky, Lermontov et Gogol qui cédèrent la place à un nouveau génie littéraire : l'auteur fameux de *La guerre et la paix*. La carte de l'Europe fut à plusieurs reprises complément remaniée : les principautés, créées par Napoléon, firent place à de nouveaux Etats; les trônes millénaires des souverains furent renversés par des révolutions nationales et, ce qui est le pire, un nouveau régime mental, une nouvelle conception du monde, fondée sur la doctrine matérialiste et marxiste, se disposait à remplacer

les principes de l'ancienne civilisation chrétienne. Tout se mettait en mouvement, et des coups souterrains annonçaient l'avènement d'une nouvelle ère, d'un nouvel éon historique.

On a trop souvent reproché au clergé oriental d'être conforme au régime politique des empires orthodoxes. Le même reproche pourrait être aussi bien fait au clergé occidental dans les royaumes catholiques de l'Europe centrale : la France, l'Espagne, l'Autriche-Hongrie et beaucoup d'autres. Il n'y a là rien d'étonnant, car ceci repose sur le même fondement idéologique des empires *chrétiens*. Ceux-ci étaient construits sur des bases religieuses, le roi ou le tsar et le basileus étaient *en principe* des souverains très chrétiens, très pieux (*eusebastatoi*). Les princes qui ne le furent pas en fait, ne sont que des exceptions, tandis qu'un président de la république n'est pas forcé par la nature des choses d'être croyant et pieux. Les chefs d'Etat qui le sont, ne représentent *en principe* que de rares exceptions.

Les mêmes reproches sont souvent faits au métropolite Philarète considéré comme un prélat « trop obéissant » au régime. La fameuse « intelligentzia » russe, issue de l'ambiance « des grandes réformes », était prête à ne voir en lui que le collaborateur et l'idéologue d'un système politique périmé et condamné à mort. Il est parfaitement vrai que Philarète occupe sa place légale dans ce régime, qu'il lui est fidèle, qu'il ne conçoit pas autrement sa patrie que comme un pays chrétien, très orthodoxe, et son tsar comme un souverain fidèle au serment prêté par lui devant l'autel du Tout-Puissant, lors de la cérémonie du sacre, au moment où il fut oint pour accomplir sa lourde tâche et où pour la seule fois de sa vie, il put communier selon le rite des prêtres et non des simples laïcs, car lui, le Souverain, n'est pas un simple laïc, mais le Roi oint et sacré.

Il est parfaitement vrai que Philarète était un idéologue du régime, mais cette idéologie, qui oserait jamais la qualifier d'opportunisme? Le prélat justifiait le régime, mais non point en raison de l'utilité qu'il présentait pour l'Eglise. « Oui, disait-il, il existe un avantage dans l'alliance de l'autel et du trône. Mais l'intérêt mutuel n'est pas la première base de cette alliance, car une vérité indépendante les soutient l'un et l'autre. Béni soit le Souverain, protecteur de l'autel; mais l'autel ne craint pas de s'écrouler, privé de cette protection[1]. » « Le commandement : *rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* (Matth., XXII, 21), n'a jamais divisé ces pouvoirs en deux partis opposés, mais a toujours tâché de les soutenir sans les affaiblir[2]. » La monarchie était conçue par le métropolite non

1. V. NAZAREVSKY, *Doctrine politique de Philarète, métropolite de Moscou*. Moscou, 1888 (3e éd.), p. 35.

2. *Recueil des opinions et décisions*, t. III, p. 437. Cf. V. NAZAREVSKY, *op. cit.*, p. 39.

comme le meilleur moyen d'assurer de meilleures conditions économiques au clergé et aux institutions de l'Eglise, mais comme un parfait concert des deux pouvoirs, civil et spirituel. Philarète, dans sa conception du monde, embrassait les deux plans de la vie, comme destinés à vivre ensemble en harmonie organique. Cette conception, soigneusement réfléchie, reposait sur des fondements bibliques. Le tsar était l'héritier des « basileus » byzantins et ceux-ci, à leur tour, succédaient aux rois de l'Ancien Testament. Ces conceptions reposent sur des principes théocratiques. Le droit constitutionel de nos jours ne voit dans la personne du chef d'Etat, — président ou roi parlementaire, — qu'un employé de l'Etat, le premier parmi plusieurs autres. Le monarchisme biblique, byzantin ou russe, lui accordait un rang exceptionnel dans la hiérarchie théocratique. Le monarchisme de Philarète reposait aussi sur des bases liturgiques : le rite du sacre commence par l'exposition de la foi orthodoxe que l'Eglise invite le tsar à prononcer. L'Eglise est fondée sur la pierre de la foi, et elle désire que la dignité royale ait pour fondement, elle aussi, cette inébranlable pierre de la confession de la foi[3]. « Né pour gouverner, affirme Philarète, le tsar réclame de l'Eglise qu'elle lui accorde le don qui permet d'exercer ce pouvoir gouvernemental, et celle-ci le lui accorde, en bénissant les symboles de ce pouvoir : la couronne, le sceptre, le glaive, l'étendard, etc.[4].

Pourtant le métropolite ne se faisait pas d'illusions. Des désaccords mutuels sont toujours à prévoir. L'Etat païen persécutait l'Eglise; l'Etat chrétien peut, lui aussi, entrer en collision avec le pouvoir ecclésiastique : les « basileus » réquisitionnaient parfois les trésors des églises pour leurs besoins politiques ou militaires; Catherine II séquestra les biens des monastères; à l'époque de l'impératrice Anna Ioannovna (1730-1740) l'Orthodoxie fut maltraitée par Biron et le parti « allemand »; Pierre le Grand enfin supprima le patriarcat en créant un nouveau régime synodal, peu conforme aux règles canoniques, et les hauts-procureurs du Synode n'ont pas toujours traité les intérêts de l'Eglise d'une manière loyale. Mais Philarète, homme d'Etat, savait bien que les maladies de l'organisme ne sont que des anomalies qu'on ne doit pas généraliser. Rappelant ses souvenirs il écrivait, dans une lettre à Mouraviev :

Quand l'empereur Alexandre Ier est rentré, après la guerre, plein de sentiment religieux et de foi en la Providence divine, j'ai dit au métropolite Ambroise : « Un temps favorable, me semble-t-il, commence pour l'Église et pour l'État. » Et celui-ci : « Tu n'as pas encore d'expérience; attends un peu, et tu verras ce qui va arriver. » Hélas, il avait assez d'ex-

3. V. Nazarevsky, *op. cit.*, p. 8.
4. *Ibid.*, p. 10.

périence, et il voyait plus clair dans l'avenir qui n'était pas du tout clair. Quand Baruch soupirait après sa patrie, Dieu lui dit par le prophète Jérémie : « Tu le vois, je détruis ce que j'avais bâti » (Jérém., XLV, 4). Quelle terrible décision. Seigneur, ne détruisez donc pas[5].

Mais, d'autre part, il ne fit jamais siennes les conceptions de certains écrivains occidentaux, surtout protestants et anglicans, qui ne concevaient pas les relations mutuelles de l'Eglise et du pouvoir temporel autrement que comme une lutte ou une opposition. Sainte-Beuve a parlé quelque part de « l'esprit républicain primitif des églises réformées et leur dessein exprès de former un Etat dans l'Etat[6] ». Né du principe de la lutte contre le pouvoir du pape et des rois très chrétiens, et forgé dans l'ambiance des guerres religieuses, le protestantisme se range volontiers du côté des mécontents. Il trouve son idéal dans les évêques en lutte contre l'Etat, considéré comme la bête de l'Apocalypse, oubliant en même temps tous les bienfaits que celui-ci a prodigués à l'Eglise au cours de l'histoire.

Dans une lettre à l'archevêque Alexis (du 27 octobre 1852), Philarète parle du fameux Palmer, diacre anglican qui chercha à se réunir à l'Eglise russe, puis à celle de Constantinople et qui finit par se convertir au catholicisme romain. Bien que réconcilié avec l'Eglise dont l'anglicanisme s'était jadis détaché, Palmer est resté protestant quant aux relations entre les deux pouvoirs. Dans les pays « très chrétiens », orthodoxes ou catholiques, le protestantisme doit être toujours en opposition et, même quand l'Etat ne lui manifeste aucune malveillance, il se plaindrait volontiers d'être opprimé et persécuté. Il évoquerait les précédents historiques, depuis longtemps oubliés, et s'imaginerait lui-même être dans des circonstances qui n'existent plus aujourd'hui. Philarète écrit donc à l'archevêque Alexis :

Au nom d'un catholique romain Palmer ne croit pas les évêques russes capables de transformer l'esprit d'un Prokopovitch[7] en l'esprit des Adachev[8], des Philippe[9] et des Nicon[10]. Mais à l'époque de Prokopovitch, seul Prokopovitch était de cet esprit. Pourquoi veut-on attribuer celui-ci à toute la hiérarchie ? Pourquoi Palmer souhaite-t-il à toute la hiérarchie

5. *Lettres à Mouraviev*, Kiev, 1869, pp. 623-624.
6. Nous citons d'après J. Bainville, *Histoire de France*, Paris, 1924, p. 156.
7. Théophane Prokopovitch, métropolite de Novgorod (1725-1736) et fidèle aux idées de Pierre le Grand.
8. Alexis Adachev, contemporain de Jean le Terrible, en opposition avec celui-ci, et décédé en prison en 1560.
9. Saint Philippe, métropolite de Moscou, décédé en prison en 1568, sous Jean le Terrible.
10. Patriarche de Moscou, ami intime et peu après adversaire du tsar Alexis Mikhailovitch.

russe l'esprit de Philippe et de Nicon, auxquels il est arrivé d'être en concurrence avec le pouvoir terrestre, et ne souhaite-t-il pas l'esprit de saint Pierre[11] et de saint Alexis[12] qui exercèrent leur ministère apostolique en paix avec ce pouvoir terrestre? En Angleterre, tout récemment, ce pouvoir a imposé un hérétique comme évêque, et la hiérarchie anglaise n'a pas pu se défendre contre l'hérésie. En Russie, grâce à Dieu, rien de pareil ne s'est produit, bien que tel ou tel évêque ait souffert parfois de la part des hétérodoxes, ce qui d'ailleurs s'est vu de tous temps[13].

Une autre fois il écrit au même archevêque Alexis :

Dès l'empereur Constantin, égal aux apôtres, le pouvoir civil protégea la paix de l'Église par les lois de l'État. Quand peu après le pouvoir civil s'affaiblit à Rome, les papes, ne se contentant pas de la protection civile, décidèrent d'entrer eux-mêmes en lutte contre l'État, et ils y ont réussi. En conséquence, une contre-offensive se produisit et les États, afin d'abolir le pouvoir des papes, procédèrent à l'annulation des lois protectrices. Les partisans de ces principes occidentaux ont transporté ce point de vue sur une Église qui n'a jamais été en conflit avec l'État, mais, au contraire, lui a toujours prêté assistance. Que doivent donc faire les serviteurs de l'Église dans de telles circonstances? Se souvenir que les Apôtres et les Pères de l'Église organisaient, étendaient l'Église, et combattaient les hérésies non par la force des lois du monde païen, mais par la seule vertu de leur foi, de la charité et de l'abandon[14].

Les lois civiles concernant l'Eglise doivent être admises si elles ne sont pas contraires à la parole divine et si elles contribuent au bien de l'Eglise[15]. Ces lois civiles n'ont rien à faire dans le domaine intérieur de l'Eglise; elles peuvent avoir comme objet uniquement la position légale de l'Eglise dans l'Etat[16], tels sont les principes fonciers de Philarète dans le problème souvent discuté des relations mutuelles des deux pouvoirs, spirituel et séculier. L'empereur n'est que le souverain protecteur de l'Eglise, et non son chef. Toutes les accusations occidentales du fameux « césaro-papisme », trop superficielles et mal fondées, n'ont rien de commun avec les idées canoniques et juridiques de Philarète.

Nous sommes loin d'idéaliser le régime synodal. Pour ne pas fausser la perspective historique, il suffit de se souvenir des nombreuses difficultés que l'Eglise eut à surmonter pour réali-

11. Saint Pierre, métropolite de Kiev (1308-1326)
12. Saint Alexis, métropolite de Kiev (1355-1378).
13. *Lettres à l'archevêque Alexis de Tver*, pp. 100-101.
14. *Ibid.*, pp. 268-269.
15. *Recueil des opinions et décisions*, t. I, p. 149.
16. *Ibid.*, t. IV, p. 29; t. V, p. 362.

ser certaines mesures ou, au contraire, pour ne pas se soumettre à toutes les propositions du pouvoir civil. Il suffit par exemple d'évoquer la mémoire d'un comte Pratassov, le plus autoritaire parmi les hauts-procureurs que l'Eglise ait jamais connu. Les plans de celui-ci dans le domaine de l'enseignement théologique ne pouvaient guère être agréables au métropolite de Moscou. Mais n'oublions pas que le point de vue pédagogique de Philarète contrariait non seulement Pratassov, mais aussi bien quelques membres du Synode qui avaient été élevés dans les vieilles écoles d'avant la réforme de 1809 et qui par conséquent ne toléraient pas les principes du métropolite de Moscou. Ce ne fut donc pas l'opposition de l'Etat seulement, mais celle de plusieurs confrères du métropolite qui trouvaient un appui dans la politique de Pratassov. Un autre exemple nous est donné dans l'opposition manifestée contre l'idée chère à Philarète : la traduction de la Bible. Une fois de plus, Philarète est entré là en conflit non avec l'Etat et le haut-procureur, mais avec ses confrères, les métropolites Séraphim de Novgorod, Eugène et Philarète de Kiev. Le procureur n'était qu'un agent de l'Etat qui s'entendait mieux avec certains membres du Synode qu'avec Philarète de Moscou. Autrement dit, nous avons affaire à un conflit entre membres du haut clergé, et non entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir temporel.

Nous parlerons plus loin de certaines difficultés qui troublèrent la paix entre Philarète et le pouvoir civil. Pour le moment, il nous suffit de souligner que l'activité du métropolite de Moscou s'exerçait dans des circonstances tout autres que celles du XVIIIe siècle, où l'Eglise se trouvait parfois en conflit réel et évident avec l'Etat.

Passons donc aux relations personnelles entre Philarète et les trois grands tsars, contemporains de son long pontificat : Alexandre Ier, Nicolas Ier et Alexandre II. Tous les trois étaient incontestablement des souverains « très chrétiens », mais la tonalité de leur piété n'était pas la même.

Alexandre Ier, dont la piété était imprégnée, comme nous l'avons déjà noté, d'un mysticisme très prononcé, penchait lui-même vers le piétisme occidental, professé par les Krudener, les Labzine et les Tatarinov. Nicolas Ier, au contraire, formé dans une spiritualité un peu simplifiée, esprit plutôt pratique, sans aucune trace de faux mysticisme, croyait comme les simples soldats, comme les paysans, comme les « cœurs simples ». Alexandre II enfin, élevé dans les principes du poète Joukovsky, larges, humains et optimistes, s'inspirant des meilleures idées libérales qu'il voulait réaliser au cours de son règne, tomba lui-même sous les coups des terroristes fanatiques. Tous les trois manifestaient les signes de leur piété chrétienne et de leur vénération vis-à-vis du sage et saint prélat de Moscou.

Beaucoup de choses mystérieuses enveloppent la personne d'Alexandre Ier, et sa fin restera toujours, semble-t-il, une énigme pour l'historien. Est-il vraiment mort à Taganrog, le 19 novembre 1825 à l'âge de quarante-huit ans ? Est-il, au contraire, disparu de ce monde, pour mourir en 1864, comme pèlerin inconnu, sous le nom du « staretz » Fédor Kousmitch, en Sibérie ? Un détail curieux et mystérieux mérite d'être noté. Le *19 novembre* 1824, aux manœuvres militaires à Brest-Litovsk, le cheval d'un colonel porta un coup de sabot à la jambe droite de l'empereur[17]. Alexandre souffrit beaucoup de cette blessure qui se transforma en une inflammation érysipéliteuse qui aurait provoqué, dit-on, la mort du tsar. Un an après, le *19 novembre* 1825, jour de Saint-Joasaph, prince indien qui a renoncé au trône et fut moine, Alexandre meurt à Taganrog, selon la version officielle. Le mystère d'Alexandre, inconnu aux autres, et même à ses proches, fut, nous le pensons, révélé à Philarète qui, lui aussi, quarante-deux ans plus tard, mourra le même jour, le *19 novembre* 1867. Simple coïncidence, ou langage mystique des chiffres ?

Vingt ans après les événements de la fin de 1825, Philarète a écrit ses *Souvenirs relatifs à l'avènement au trône de Sa Majesté le tsar Nicolas Pavlovitch*[18]. D'après ces *Souvenirs*, voici comment les événements se seraient déroulés.

Quittant Saint-Pétesbourg après la clôture des séances du Synode à la fin de l'été 1823, Philarète devait, selon l'usage, prendre congé d'Alexandre Ier. Le prince A. Golitzine communiqua confidentiellement à Philarète l'abdication du grand-duc Constantin et lui ordonna, au nom du tsar, de rédiger un manifeste en faveur du grand-duc Nicolas. Il va de soi que l'archevêque devait garder un secret absolu. Le projet de ce manifeste rédigé, Philarète demanda une audience personnelle et l'obtint au Palais de Kamenny Ostrov, résidence un peu éloignée du bruit de la captiale. Quelques jours après, Golitzine lui remit le projet corrigé. Le 27 août 1823, à Moscou, Alexandre confia à Philarète le manifeste approuvé par lui et la lettre authentique de Constantin. Le paquet portait l'autographe du tsar : « Garder en la cathédrale Ouspensky avec les actes d'Etat jusqu'à ce que

17. Prince V. Bariatinsky, *Le mystère d'Alexandre Ier*, Paris (Payot), 1929, p. 13.

18. Publiés dans le *Recueil des opinions et décisions*, t. IV, pp. 161-171. Pour la première fois ces *Souvenirs* ont été imprimés parmi d'autres documents des archives privées de Philarète, par M. Soukhomlinov, dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique*, 1868 (CXXXVII), pp. 1-38. On les trouve, une fois de plus dans le livre de M. Souchkov, *Notes sur la vie et l'époque de Philarète, métropolite de Moscou*, Moscou, 1868, appendices, n° XXXIV, pp 80-86. Voir aussi *Receuil du jubilé centenaire du métropolite Philarète*, Moscou 1883, t. I, pp. 347-354.

je l'exige; ou, en cas de ma mort, décacheter par l'archevêque diocésain de Moscou et le général gouverneur de Moscou, avant tout autre acte, dans la cathédrale Ouspensky. » Philarète fut justement étonné d'un tel mystère. Comment concilier l'avènement au trône, qui, selon toute probabilité, devrait s'effectuer à Saint-Pétersbourg, avec le manifeste conservé secrètement à Moscou? Sur son conseil, des copies du manifeste furent expédiées au Conseil de l'Empire, au Synode et au Sénat[19].

Philarète, d'après les Souvenirs rédigés vingt ans plus tard, nous dit qu'il n'était pas sûr du tout que le gouverneur général de Moscou, le prince Dimitri Golitzine, fût initié au secret, et mis au courant des événements ultérieurs. Telles furent les circonstances, et tel était le secret confié à Philarète, après une audience privée et secrète, elle aussi. Nous ne savons rien de ce qui fut communiqué au prélat par le souverain, car personne n'y assistait. Bien entendu Philarète n'osera jamais parler à qui que ce soit du manifeste, de l'abdication de Constantin et, en général, du paquet mystérieux conservé en l'Eglise de l'Assomption.

On sait comment les événements se sont déroulés ensuite. Alexandre meurt (?) à Taganrog le 19 novembre, la nouvelle arrive à Varsovie, au grand-duc Constantin le 25 novembre. Nicolas prête son serment à celui-ci. Après un assez long intérim, et une correspondance entre les deux frères, une émeute se déroule le 14 décembre, connue sous le nom d'émeute des « décembristes », et ce n'est que le 18 décembre 1825 que l'archevêque de Moscou put procéder à l'ouverture du paquet mystérieux qui lui était confié par la volonté souveraine. En présence d'une nombreuse assemblée, des autorités militaires et civiles, le prélat, revêtu de tous ses habits sacerdotaux, décacheta le paquet et s'adressa aux personnes qui l'entouraient : « Fais attention, peuple russe! Voici trois ans qu'en cette cathédrale, où les tsars sont sacrés, et dans cette châsse que vous voyez, la suprême volonté d'Alexandre fut cachée, et qui devait être sa dernière volonté. Il lui plaisait *de la couvrir d'un voile de mystère*, que les conservateurs n'oseraient pas toucher avant l'heure propice... » Ce moment ne fut jugé propice par Philarète que le 18 décembre.

Telles furent les circonstances de la disparition mystérieuse d'Alexandre Ier. Comment donc relever les relations mutuelles entre celui-ci et Philarète ? Alexandre, nous l'avons vu, lui manifestait les signes d'une bienveillance exceptionnelle. Il l'avait connu dès le début de sa carrière pédagogique et administrative. Il avait pu maintes fois apprécier sa valeur et n'oubliait pas de

19. Prince V. Baiiantinsky, *op. cit.*, p. 15. L'auteur reproduit presque littéralement les *Souvenirs* de Philarète, p. 163.

lui témoigner son attention. Philarète, lui aussi, estimait la piété du souverain, son dévouement et son concours dans le domaine religieux. Il lui plaît, par exemple, que le langage officiel du tsar soit tout autre que celui de ses devanciers. « Je me souviens, dit-il au P. Antoine, qu'avant 1812 les gens pieux reprochaient aux documents officiels leur style trop laïc, omettant le nom du Tout-Puissant. Cette année nous a montré où l'on doit chercher le vrai secours et la force invincible. L'empereur Alexandre le premier a commencé de nous parler comme un chrétien[20]. » Le grand-duc Nicolas Mikhaïlovitch approuve le même détail : « La lecture de la Bible exerça, d'une façon générale, une grande influence sur les proclamations et les manifestes lancés au cours de l'année 1812[21]. »

Mais d'autre part, la tolérance religieuse d'Alexandre ne pouvait pas ne pas lui déplaire ni lui suggérer quelque inquiétude. Il note avec amertume qu'à l'époque d'Alexandre Ier les différentes sectes et le schisme des « vieux-croyants » s'étendirent librement et que les conversions au catholicisme devinrent plus fréquentes qu'autrefois[22]. « Personne ne justifierait aujourd'hui, dit-il ailleurs, les supplices et les persécutions, incompatibles avec l'esprit de l'Eglise chrétienne. Cependant, peut-on qualifier de supplice et de persécution toute sanction convenable[23] ? » Souvenons-nous que sous le règne suivant, le gouvernement expulsa de Russie tous les membres de l'ordre des Jésuites[24]. Nicolas Ier, n'étant pas aussi large d'esprit que son frère défunt, comprenait mieux ses devoirs de souverain « très chrétien » fidèle au serment prêté.

D'esprit moins raffiné que son frère, mais non moins doué d'intuition et de sens pratique, sous-estimé et trop peu étudié par les historiens, Nicolas Ier s'inspirait de principes tout autres qu'Alexandre. Il ne fut pas formé par un républicain La Harpe; il ne fut jamais séduit par les idées libérales; il ne s'était pas entouré, dans sa jeunesse, d'un « Comité de salut public »; il monta sur le trône de ses ancêtres après la confusion créée par l'abdication de son frère Constantin, et ce trône fut arrosé du sang des conjurés. La journée du 14 décembre 1825 est restée profondément gravée dans sa mémoire : sur la place du Sénat, où le Pierre le Grand de Falconet tendait sa main forte vers la capitale en émeute, les soldats qui tiraient sur leurs officiers, le gouverneur de Saint-Pétersbourg tué par la balle d'un des conspirateurs, l'escadron des gardes à cheval écrasant les révolution-

20. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. III, p. 370.
21. *L'Empereur Alexandre Ier. Essai d'étude historique*. Saint-Pétersbourg, 1912, t. I, p. 160.
22. *Recueil des opinions et décisions*, t. IV, pp. 90, 270.
23. *Ibid.*, tome supplémentaire, pp. 464-465.
24. Grand Duc Nicolas Mikhaïlovitch, *op. cit.*, t. I, p. 185.

naires et le vieux métropolite Séraphim dans sa calèche bénissant les braves et blâmant les insurgés, — telle fut la mise en scène de son avènement au trône du plus grand Empire du globe. Et après cette journée sanglante, trente ans de règne autoritaire, serré d'une discipline militaire et fidèle aux principes de la Sainte-Alliance légués par Alexandre.

On est souvent porté à lui reprocher beaucoup de choses, en oubliant les circonstances historiques. On ne lui pardonne pas les « décembristes » condamnés aux travaux forcés en Sibérie; on se souvient d'un Dostoïevski, condamné, lui aussi, à la Sibérie; on est persuadé que c'est le régime de Nicolas qui a amené la Russie au désastre de Sébastopol. Mais on oublie trop facilement la face de la médaille, dont le revers est si sévèrement jugé. On oublie la consolidation des affaires politiques[25] et l'extension des frontières de l'Empire au cours de ce règne[26]. Cette époque a vu la fin de l'entreprise de codification des lois, accomplie par le génie de Michel Spéransky. Ce règne est aussi l'époque brillante d'une évolution intellectuelle et spirituelle, tout au moins jusqu'aux événements européens de 1848. En effet, l'Université de Moscou en plein épanouissement, une nouvelle Université fut créée à Kiev (1832), et le grand séminaire de Kazan élevé en 1842 au rang d'Académie (qu'il avait perdu en 1809-1814). En 1828, fut reconstitué l'Institut supérieur de Pédagogie (Ecole Normale) et plusieurs écoles supérieures furent créées elles aussi : l'Institut de Technologie en 1828, l'Ecole de Droit en 1835, l'Institut de Génie civil (architecture) en 1842, des Ecoles de médecine vétérinaire, d'arpentage et d'agriculture. Les Universités obtinrent en 1835 un statut d'indépendance (élection des recteurs et des professeurs, et élargissement des programmes scolaires). A cette époque un Pouchkine était au sommet de sa gloire; un Gogol, malgré toute la sévérité de la censure, se permettait de persifler les faiblesses du régime bureaucratique, tandis que les « slavophiles » et les « occidentaux » discutaient *librement* les subtilités de la philosophie hégélienne dans les salons des aristocrates de Moscou. Et un Philarète, enfin, était dans le plein éclat de sa magnificence pontificale, théologique et spirituelle...

25. Par exemple : certaines mesures pour améliorer les conditions des paysans (en 1842), la création d'un ministère des biens d'État pour les paysans soumis au gouvernement; plusieurs convocations de « comités secrets » pour régler la même question sociale. Nicolas Ier comprenait très bien, et sans se faire trop d'illusions, que l'abolition du servage était un problème trop compliqué pour être tranché d'un seul coup.

26. D'après le traité de Tourkmantchai (1828), la Russie a acquis les régions d'Eriwan et de Nakhitchevan, et d'après celui d'Andrinople (1829), la côte littorale du Caucase. La Grèce fut proclamée cette même année indépendante. Le traité d'Unkiar-skelessi accorda aux Russes le maximum de privilèges sur la mer Noire et dans les Détroits. Le général Pérovsky en Asie centrale et le comte Mouraviev-Amoursky en Extrême-Orient ont sensiblement élargi les frontières de l'Empire.

Comment s'entendaient-ils, tous deux, le tsar Nicolas Ier et le métropolite Philarète ? Malgré toutes les différences, on trouve assez de traits communs les rapprochant : le même sentiment du devoir et de l'obéissance; la même fidélité aux serments prêtés; la même sévérité vis-à-vis des autres, augmentée d'une exigence envers soi-même; la même simplicité quant aux conditions de la vie privée : Philarète qui se contentait d'un simple lit de fer dans sa cellule monastique, et Nicolas qui reposait sur le sien, couvert d'une vieille capote militaire...

Tout d'abord, le souverain lui savait gré de sa conduite pendant la période confuse de l'intérim. La sagesse et la prudence du métropolite, en tant que personne à qui le défunt empereur avait confié le secret dynastique, ne pouvaient pas ne pas être appréciées par Nicolas Ier. Moscou ne s'était pas compromise dans cette affaire délicate; le serment fut prêté sans trouble aucun, et la loyauté incorrompue fut assurée grâce à la persévérance et à la prévoyance de Philarète. Le 25 décembre 1825, Nicolas lui adresse un rescrit, accompagné d'une décoration en diamants sur sa coiffe d'archevêque : « Veuillez agréer ma gratitude pour votre rapport sur le décachètement de l'acte de l'empereur défunt, mon frère bien-aimé. Vos mérites m'étaient connus, mais dans le cas présent vous m'avez manifesté votre zèle et votre dévouement envers la Patrie et envers moi[27]. » Au jour du sacre de Nicolas Ier, le 22 août 1826, Philarète est promu au rang de métropolite de Moscou.

C'est l'attitude du tsar vis-à-vis de l'Eglise qui attirait surtout les sympathies du métropolite. La tolérance sans limite, pour ne pas dire une certaine indifférence confessionnelle, d'Alexandre Ier, n'était pas le faible du nouveau souverain. Son orthodoxie, toujours nettement manifestée, assurait mieux la situation de l'Eglise, protégée par le pouvoir temporel. Il est vrai que les sectes ne pouvaient être liquidées d'un seul coup, mais au moins ne jouissaient-elles plus de la bienveillance du gouvernement. Un événement de grande importance doit être noté dans le domaine de la politique religieuse : en 1839 des dizaines de milliers d'Uniates furent réconciliés avec l'Eglise orthodoxe dans les provinces du nord-ouest.

Nous avons dit plus haut que l'idée si chère à Philarète, à savoir la traduction de la Bible, ne put se réaliser au cours du règne de Nicolas Pavlovitch. Ce ne fut qu'après l'avènement de son fils, Alexandre II, que le peuple russe vit enfin cette affaire accomplie. On ne doit cependant pas conclure que cette traduction ait été empêchée *par le gouvernement de Nicolas Ier*, Philarète nous prouve dans un mémoire historique relatif à ce

27. Philarète copie ce passage dans une lettre à sa mère. *Lettres aux parents* p. 269.

sujet, que *personnellement* le tsar n'était pas du tout hostile à cette idée[28]. Nous savons déjà que l'opposition ne venait pas du gouvernement (le tsar, le haut-procureur, etc.), mais de certains prélats « conservateurs », tels que Séraphim de Novgorod, Eugène et Philarète de Kiev.

Philarète appréciait surtout la piété personnelle du souverain. Celui-ci visitait assez souvent l'ancienne capitale russe pour y vénérer les sanctuaires historiques, inspecter les unités militaires de la circonscription de Moscou et visiter les écoles civiles, militaires et ecclésiastiques. Philarète note, dans une lettre à sa mère du 1er décembre 1837, que les jours de fêtes, le tsar avec tous ses enfants chantait la liturgie, célébrée dans la chapelle privée du Palais Impérial. Détail touchant de la vie religieuse du souverain vraiment « très chrétien »[29].

La mort de Nicolas Ier, survenue le 18 février 1855, au moment où la fortune militaire se détournait des Russes, a profondément blessé le métropolite, âgé de soixante-treize ans. Tout le monde comprenait qu'une grande époque venait de se terminer, et qu'un tout nouveau chapitre de l'histoire commençait. Philarète écrit à son ami, l'archimandrite Antoine :

> Il y a peu de jours que je vous ai écrit, et il me semble que tout un siècle est passé. Voici un nouveau règne. La voix du Seigneur retentit sur la Russie, comme une voix de tonnerre. Comme les compagnons de Paul sur la route de Damas, nous sommes étonnés d'entendre cette voix, mais nous ne comprenons point ce qu'elle nous annonce... Les dernières heures du défunt sont consolantes. Ce qu'on a imprimé dans les journaux, est vrai. Ceux qui y assistaient à ce moment au Palais me l'ont prouvé. Mais je ne me souviens plus si on a imprimé que quand on a apporté au tsar une lettre des grands-ducs, il ne l'a pas prise, disant : « Donnez-la à leur mère, car je n'appartiens plus à ce monde[30].

Philarète n'est pas allé à Saint-Pétersbourg pour l'enterrement, ce qu'on lui a reproché. Sans doute, ne voulait-il pas s'imposer et troubler les autres hauts dignitaires ecclésiastiques[31].

Des trois grands souverains dont les portraits ornés de pierres précieuses (don d'Alexandre II au jour du jubilé du métropolite) étaient placés sur le bureau de Philarète, Nicolas Pavlovitch fut incontestablement le moins souple. Le comte Pratassov, haut-procureur pendant presque trente ans, devait être, lui aussi,

28. *Recueil des opinions et décisions*, t. IV, pp. 251-252.
29. *Lettres aux parents*, p. 341.
30. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. III, pp. 320-321. Cf. p. 327.
31. Voir *ibid.*, pp. 321, 324.

difficile à traiter. Nous savons déjà que la question douloureuse de la non-autorisation de traduire la Bible en russe survint justement à cette époque. Et cependant, il ne faut pas, nous semble-t-il, parler d'un conflit entre les deux pouvoirs, séculier et spirituel. Nous avons mentionné plus haut que ce fut plutôt une controverse entre certains membres dirigeants du Synode. Quant à Pratassov personnellement, il aimait parler de ses bonnes relations avec Philarète. Dans une conversation avec M. Souchkov, le haut-procureur était prêt à reconnaître ses propres gestes maladroits et certains faux pas qu'il avait quelquefois commis à l'égard du métropolite. Pratassov s'était opposé, surtout au début de sa carrière, à certaines mesures de Philarète (construction d'un grand nombre d'églises, création de nouveaux monastères, etc.) et il se permettait de critiquer ouvertement le clergé. « Et puis alors ? dit-il à Souchkov. Ceci n'a pas du tout repoussé votre métropolite de ma personne... Mon attitude audacieuse vis-à-vis du clergé fut interprétée par lui comme un zèle non réfléchi. Vous voyez donc son insensibilité et sa patience[32] ? »

Dans les affaires de principes et de droit canonique, où la vérité de l'Eglise et la tradition pouvaient être menacées, le métropolite de Moscou demeurait toujours inébranlable et ne permettait aucune concession. Nous connaissons deux cas dans le domaine des affaires matrimoniales. 1° Le ministre tout-puissant P. A. Kleinmichel, luthérien, après avoir divorcé eut l'intention d'épouser une jeune fille qui, elle-même, était en proche parenté avec sa première femme. Le Synode orthodoxe ne pouvait certainement rien faire contre un luthérien, et celui-ci trouva dans les « sphères » les moyens d'arranger son affaire. La voix de Philarète s'éleva contre cet abus : « Bien qu'un luthérien ou un protestant ne soit pas soumis à notre tribunal, sa femme orthodoxe a le droit de chercher près de nous la défense de son honneur. Qu'il se marie, mais non pas avec une fille de notre Eglise qui ne peut pas autoriser cela[33]. » 2° L'autre cas, assez semblable au premier, menaçait de troubler la paix entre les deux pouvoirs d'une façon plus sérieuse. Un certain M. Mansourov s'était marié avec sa cousine germaine (princesse A. Troubetzkoy), ce que l'Eglise orthodoxe n'autorise pas. Le mariage avait été célébré dans une église militaire, dont le clergé ne dépend pas du métropolite mais de l'aumônier en chef de l'armée. Mansourov, protégé par le grand-duc Michel, frère du tsar, s'était efforcé de régler l'affaire hors de la compétence du métropolite. Celui-ci entreprit de défendre le droit canonique violé, et le prêtre qui avait célébré le mariage et qui savait parfaitement bien qu'il avait tort, s'adressa aux autorités militaires. Le

32. Souchkov, *Notes sur la vie et l'époque de Philarète*, pp. 141-144.
33. Souchkov, *op. cit.*, p. 146.

chef de l'Etat-major, sûr de l'appui du souverain, prescrivit au métropolite de liquider l'affaire. Philarète écrivit immédiatement au tsar une lettre de démission, en le priant de le laisser se retirer dans un des monastères du diocèse. Il est inutile de dire que Nicolas n'est pas entré en conflit avec le prélat[34].

Après la mort de Nicolas Ier, la guerre de Crimée une fois terminée, le pays est entré dans la période dite « des grandes réformes » d'Alexandre II. Jamais peut-être, après Pierre le Grand, la Russie ne fut si brusquement réorganisée de fond en comble : nouvelle organisation de la magistrature (1864), — et on doit le reconnaître, plus humaine et plus libérale que dans tout autre pays au monde; — nouvelle organisation militaire (1874); nouvelle institution des municipalités (1864 et 1870); nouveau statut des universités (1863) et conditions moins gênantes dans le domaine de la presse (1865); abolition du servage (1861) qui pesait sur tout l'ordre social depuis plus d'un siècle. Vingt-deux millions de paysans se sentirent enfin libres..., mais, dépourvus de propriété individuelle, ils formèrent la nouvelle classe du prolétariat agraire. Cette réforme fut la moins réfléchie de toutes.

On a tort de concevoir la Russie comme un pays non européen. C'était la même civilisation, car les bases étaient les mêmes. La culture russe reposait sur les mêmes fondements chrétiens que l'Europe, car cette culture, bien que distillée par un filtre byzantin et non latin, s'abreuvait aux mêmes sources antiques. Les « slavophiles » avaient tort de chercher une civilisation russe, indépendante et opposée à l'esprit de l'Europe. On a dit : « A l'appel de Pierre le Grand, la Russie répondit par un Pouchkine. » Non seulement par lui, dirons-nous, car Pouchkine n'est pas le seul. La littérature, la philosophie, l'art et la science russes ne sont pas des produits exotiques, étrangers à l'Europe. La Russie n'avait pas à s'initier à une civilisation inconnue, elle n'avait tout simplement qu'à l'assimiler.

Les circonstances historiques ont retardé l'entrée du pays dans le concert commun de l'Europe. Pendant les deux derniers siècles de l'ancien régime ce processus fut trop hâtif. A peine une réforme installée, on se préparait déjà à la modifier et à introduire de nouvelles méthodes, sans attendre que les précédentes aient été organiquement assimilées. Le rythme accéléré

34. *Recueil des opinions et décisions*, t. II, pp. 184 et 252. Consulter aussi la lettre du prince A. Golitzine concernant cette affaire, dans *Khristianskoie tchténié*, 1898 (CCV), pp. 72-73.

des réformes brusquait l'évolution normale du pays et de ses institutions, d'où résultèrent de douloureuses conséquences dans l'ordre social et dans les mœurs.

Philarète est entré dans cette nouvelle époque à un âge déjà assez avancé. A soixante-treize ans, et après tous les bouleversements sociaux et politiques, il n'était plus le même qu'au début du règne d'Alexandre Ier. Par son esprit, il n'était pas du tout rétrograde; toute son activité prouve bien le contraire. Mais il avait le droit d'être fatigué de tout ce qu'il avait vu et produit lui-même. Son attitude n'est pas en opposition avec le nouveau régime; mais plus prudent que les autres, il jugeait les bonnes intentions des réformateurs avec plus d'expérience et de sévérité.

Le métropolite jouissait de la pleine confiance du nouveau souverain. Au sacre du 26 août 1856, Philarète présida les cérémonies religieuses et fut l'objet de nouveaux signes de bienveillance. D'autre part, il plaisait à Philarète que l'esprit libéral de l'époque ne touchât pas aux coutumes traditionnelles de la vie du tsar : celui-ci visitait souvent Moscou, priait auprès des sanctuaires historiques, appréciait l'iconographie des églises, observait les règles de l'abstinence du carême et s'intéressait à la vie religieuse[35].

L'abolition du servage tenait depuis longtemps au cœur d'Alexandre II, élevé dans les meilleures traditions libérales et humaines que Joukovsky lui avaient inculquées. On ne sait pas, dans quelle mesure Philarète fut consulté, mais il est tout de même évident que cette réforme, la plus délicate de toutes, discutée dans plusieurs comités formés des gens les mieux initiés et les plus cultivés, n'est pas restée inconnue du métropolite de Moscou. Maintes fois il aborde ce problème dans sa correspondance avec le P. Antoine. On proposait au métropolite de faire des démarches auprès du souverain et de suggérer au gouvernement certaines réflexions. « J'ai répondu, écrit-il dans une lettre, datée du 8 décembre 1858, que c'est hors du cycle de mes devoirs. Un évêque anglais, membre des institutions suprêmes de l'Etat, pourrait bien le faire[36]. » Et ailleurs : « Il est difficile à la parole ecclésiastique d'entrer dans le domaine de la politique sans abandonner le terrain spirituel. Une fois engagé dans cette voie, l'on serait obligé de la suivre et l'on pourrait être forcé d'aller là où il ne convient pas[37]. » D'autre part, il regrette qu'il n'y ait plus de « gens comme feu le prince Alexandre Golitzine qui savait bien distinguer le côté pure-

35. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. III, p. 401.
36. *Ibid.*, t. IV, p. 138.
37. *Ibid.*, p. 391.

ment ecclésiastique des affaires et ne pas le subordonner aux décisions du pouvoir séculier[38] ».

Le 8 février 1861, c'est-à-dire onze jours avant la déclaration du manifeste d'abolition qui fut, dit-on, rédigé par Philarète, celui-ci écrit au P. Antoine : « Dites à voix basse aux staretz du Skite qu'ils augmentent leurs prières pour le tsar et pour la patrie[39]. » Le 15 février, il lui annonce qu'on attend la déclaration le 19 (anniversaire de l'avènement au trône d'Alexandre II). « Il est malaisé de juger la valeur, l'utilité et les conséquences de cet acte. Ceci se manifestera quand il entrera en vigueur. Que Dieu accorde aux paysans de bien se servir de ce qui leur est donné, et aux propriétaires de ce qui leur reste[40]. »

Le problème de l'abolition du servage fut probablement un des plus importants auxquels Philarète ait été associé; mais ce ne fut évidemment pas le seul cas où le gouvernement a pu le consulter. On s'étonne à quel point et comment cet homme a contribué à des affaires qui souvent ne devaient l'intéresser que de loin.

En effet, d'une constitution physique très faible, et par conséquent souvent souffrant, débordé par toutes les obligations immédiates de son ministère, célébrant à toutes les occasions officielles, inspectant les églises et les monastères de son vaste diocèse, et présidant les séances de la filiale du Synode à Moscou, il trouvait quand même le temps de réagir à tous les événements ecclésiastiques, sociaux et académiques. Il prêchait, il jugeait, il présidait, il corrigeait les traductions patristiques et les articles de la revue académique, il correspondait avec beaucoup de personnes, et ses lettres de plusieurs pages souvent sont des exemples de sagesse, de prévoyance et de style.

La chancellerie du métropolite, on doit l'avouer, ne fut jamais à un niveau convenable. Son vieux secrétaire personnel, Sviatoslavsky, que tout Moscou connaissait pour son imperfection et son incapacité, ne pouvait certainement pas satisfaire aux exigences les plus indulgentes. On ignore pourquoi Philarète le tolérait. Les lettres restaient souvent non expédiées, les réponses négligées, les documents perdus quelque part dans les archives. Et malgré tous ces défauts et la lenteur du travail à l'époque où les machines à écrire et les téléphones n'existaient pas, nous possédons au bout du compte ce fameux *Recueil des opinions et décisions du métropolite Philarète de Moscou*, rédigé et mis en ordre chronologique par ses anciens collaborateurs et admirateurs. Cette collection en six volumes

38. *Ibid.*, t. IV, p. 215.
39. *Ibid.*, p. 280.
40. *Ibid.*, p. 287.

d'un total de 4.111 pages contient 1.075 questions ou actes sur lesquels le métropolite a donné ses décisions respectives [41]. Il y faut ajouter un volume spécial d'opinions et de décisions, « concernant les affaires ecclésiastiques en Orient » où Philarète a donné son point de vue sur quatre-vingt seize problèmes, quelquefois fort délicats [42].

Ces deux recueils soint loin d'être complets, car les éditeurs n'ont pas consulté toutes les archives privées. Une révision plus minutieuse nous aurait fourni nombre d'autres opinions et décisions précieuses du métropolite. Somme toute, en feuilletant sept volumes, nous voyons que Philarète était pour son époque, comme un de ses contemporains le disait, « un trésor de sagesse, où on puisait et où on trouvait toujours une réponse nette, juste et authentique ». En consultant cette mine inépuisable, on s'étonne de la façon dont l'auteur parle sur tous les sujets possibles : questions canoniques et juridiques, sociales et théologiques; réflexions sur l'iconographie et l'architecture des églises; cas délicats de divorce et de dispenses; difficultés de la vie monastique ou scolaire; problèmes des sectes et du schisme des « vieux-croyants »; domaine, dirait-on aujourd'hui, œcuménique, concernant le Catholicisme romain, les Anglicans, les Uniates et autres; détails d'économie et d'administration diocésaine, etc. Philarète devait se prononcer même sur les mesures préventives à prendre en cas d'épidémies. Il a vraiment « déshabitué ses contemporains à penser », comme le disait un de ses collaborateurs. Philarète, c'est une encyclopédie des sciences théologiques, canoniques, historiques, administratives, sociales, etc.

Il s'excusait souvent, dans ses lettres, de ne pas pouvoir satisfaire à toutes ses obligations et de répondre avec retard. Dans une lettre au P. Antoine (28 février 1849) il écrit : « On me donne plus de travail que ma paresse n'en peut accomplir. Un évêque se trouve embarrassé à autoriser un clerc, deux fois marié, à ne pas quitter les ordres mineurs; on me demande de résoudre cette difficulté. Un gouverneur de province aperçoit que durant les tempêtes de neige des gens ne trouvent plus leur chemin et sont gelés; et voici, je dois me prononcer : peut-on sonner les cloches? Dans les deux capitales (Saint-Pétersbourg et Moscou) on voudrait céder les pompes funèbres à un entre-

41. Tome I, IX + 510 + XII pp.
Tome II, III + 485 + X pp.
Tome III, IV + 600 + XV pp.
Tome IV, VIII + 613 + XIII pp.
Tome V, VI + 1033 + 39 + XIII + II + XV pp.
Tome supplémentaire, VIII + XVI + 697 pp. Toute cette collection fut rédigée et éditée à Saint-Pétersbourg et à Moscou en 1888.
42. Saint-Pétersbourg, 1886, XXVII + 490 + IX pp.

preneur privé : je suis appelé à trancher le problème. Un archevêque a écrit l'histoire de l'église russe, et on me demande, doit-on la corriger? Et pour combattre ma paresse, on ajoute que S. M. l'Empereur est au courant de cette affaire. Et moi? Je ne sais pas me dépêcher. Excusez ce bavardage[43]... »

C'est ainsi que, de son bon gré, ou interrogé par quelqu'un (le Synode ou un autre organe du gouvernement), le métropolite devait toujours être prêt à se prononcer sur certaines questions d'actualité. Son énorme expérience marquait ses décisions d'un conservatisme bien pondéré. Il serait cependant faux de voir en lui un rétrograde ou un borné. En sauvegardant le principe et le principal, il acceptait les modifications secondaires. Il savait bien qu'on ne peut pas barrer la route au processus historique, et que les restaurations sont d'habitudes stériles. « Il est impossible, dit-il au P. Antoine, de faire reculer le XIXe siècle au IVe ou au Ve[44]. » Mais d'autre part, l'avenir se révélait à lui sous un aspect peu encourageant et ne lui inspirait pas de joie. Les symptômes annonçant ce futur état des choses peu attrayant le plongeaient dans de tristes consternations. On trouve de plus en plus, dans ses lettres à différentes personnes, des signes de fâcheux pressentiments.

Un de ses anciens collaborateurs, l'évêque de Tauride Alexis, lui annonce son intention d'acheter un nouvel immeuble pour y mieux installer son évêché. Philarète lui répond : « Les jours s'approchent, où il sera plus prudent pour les évêques de penser à une cellule qu'aux belles maisons[45]. » « Ce n'est pas le moment de multiplier la splendeur », dit-il au P. Antoine[46]. « Il ne me plaît pas, écrit-il au même, que nous voulions toujours « abattre nos greniers et en bâtir de plus grands » (Luc, XII, 18), tandis que les signes du temps nous forcent à penser, si l'on ne va pas nous redemander, sinon notre âme, du moins tout ce que nous conservons dans les vieux greniers, et si l'on va nous permettre d'en construire tranquillement de nouveaux[47]. » Cette idée le préoccupe souvent, et il disait à un autre de son propre entourage (l'évêque Léonide de Dmitrov) : « Je vois un si gros nuage s'avancer sur nous, que, quand il éclatera, les gens ne seront plus capables de se souvenir de ce qui existait avant l'orage[48]. »

L'actualité ne lui annonçait rien de consolant. La guerre de

43. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. II, p. 464.
44. *Ibid.* t. I, p. 315.
45. *Lettres à l'archevêque Alexis de Tver*, pp. 234 et 235.
46. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. I, p. 166.
47. *Ibid.*, t. III, p. 313.
48. Archevêque Savva, *Autobiographie*, p. 588. Cf. aussi : *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. IV, p. 95.

Crimée et la coalition de l'Europe contre la Russie confirmaient ses pressentiments : « Depuis longtemps se manifestent les signes d'un complot général de l'Europe contre la Russie; il progresse lentement, mais ne s'arrête plus », lisons-nous dans une lettre (du 4 mars 1855) au P. Antoine[49]. La politique autrichienne lui paraît « démocratique, c'est-à-dire contraire à la Russie qui est l'obstacle principal à la démocratie[50] ». On la devrait freiner par la prudence, mais les meilleures intentions des dirigeants l'empêchent[51]. Cinq ans plus tard (le 4 novembre 1861), il dévoile ses pressentiments au même confident : « Qui est capable de voir comment les racines souterraines s'élargissent? L'Europe continue de s'affoler du mot « liberté »... Tout le monde se préoccupe de la paix et tous attendent la guerre... Vraiment l'heure des tentations s'avance sur tout l'univers[52]. » Il comprenait bien semble-t-il, le danger de ce vocable « liberté », que Paul Valéry a parfaitement bien défini comme « un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens, qui chantent plus qu'ils ne parlent, qui demandent plus qu'ils ne répondent[53] ».

Les fruits de cette fameuse « liberté » se révélaient d'une façon trop évidente. « Combien les gens sont aujourd'hui sensibles, — se plaint le métropolite. Le moindre reproche à quelqu'un l'humilie; il s'en va et cherche une récompense[54]. » « Mes conceptions du convenable sont sans doute périmées aujourd'hui[55]. » « L'éducation actuelle est favorable à l'indiscipline. Je suis souvent étonné combien les enfants sont indépendants aujourd'hui en présence de leurs parents. Ceux-ci, semble-t-il, n'osent pas les toucher[56]. » Que dirait à présent le pauvre métropolite Philarète?...

Les meilleures intentions du régime d'Alexandre II ont très vite montré le revers du tissu. « Si l'on extrayait tout le mal de nos journaux, nous éprouverions une telle puanteur, qu'on ne trouverait pas assez d'encens pour l'étouffer... Je le dis à

49. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. III, p. 320.
50. *Ibid.*, p. 375.
51. *Ibid.*, p. 371.
52. *Ibid.*, t. IV, p. 315.
53. *Fluctuations sur la liberté*, dans *Regards sur le monde actuel*. Paris (N.R.F.), 1945, p. 49.
54. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. IV, p. 345.
55. *Ibid.*, t. III, p. 305.
56. *Ibid.*, p. 123. Le professeur P. V. Znamenskij (*Histoire de l'Académie ecclésiastique de Kazan*, tome I, Kazan, 1891, pp. 174-175), loin d'être un esprit rétrograde et hostile aux réformes des années 1860, nous parle d'un « certain culte général de la jeunesse scolaire » qui régnait à cette époque. Ce « culte » a provoqué chez les étudiants la présomption d'être juges compétents dans tous les domaines de la vie intellectuelle, politique et sociale, d'où procédaient des manifestations contre le régime universitaire, des grèves et des scandales.

mes confrères, mais la langue des novateurs tourne plus vite que celle des conservateurs[57]. »

En effet, le métropolite est dégoûté par les représentations théâtrales de démons[58], des concerts, dont les programmes annoncent un hymne à la gloire de la Sainte Vierge et une chansonnette « le premier baiser »[59], de toute la littérature pornographique[60], des grèves des écoliers et du fait scandaleux, où les étudiants de l'Université de Saint-Pétersbourg, entrés dans une église vide, se sont emparés d'un calice et y ont bu du champagne[61]. Il y avait de quoi s'étonner et être dégoûté. Mais les protestations demeuraient stériles et vaines. Le mouvement révolutionnaire prenait vague et on sait comment le régime d'Alexandre II aboutit le 1er mars 1881 à une explosion de terrorisme et comment le grand et généreux tsar libérateur tomba victime d'un attentat, dirigé par les « meilleures gens », l'élite intellectuelle, les étudiants dont quelques-uns appartenaient « à la société ».

Le métropolite dit une fois : « Vraiment je n'ai pas assez de temps pour lire tout ce qu'écrivent si copieusement les gens qui ont eu le malheur d'apprendre à écrire[62]. » Ceci ne veut certainement pas dire qu'il était contre l'instruction publique. Tout au contraire, il a plus que tout autre contribué à initier son peuple aux lumières de la vérité; mais il concevait cette instruction tout d'abord comme une éducation religieuse. Les premières vérités enseignées à l'enfant doivent être puisées aux sources spirituelles et religieuses[63], bases les plus solides pour une formation édifiante.

Les idées nouvelles, si attrayantes pour les masses, peuvent être nuisibles, il le prévoyait bien, à la cause commune, tandis

57. *Ibid.*, t. IV, p. 322.
58. *Ibid.*, t. III, p. 410.
59. *Ibid.*, p. 427.
60. *Ibid.*, p. 423.
61. *Ibid.*, t. IV, p. 338. Comme parallèle aux paroles de Philarète, citons quelques témoignages d'autres personnes compétentes. L'archevêque Nikanor (Brovkovitch),) prélat d'un esprit plutôt libéral et progressif, nous dit dans ses *Matériaux biographiques* (tome I, p. 337) qu'au début des années des « grandes réformes » on apercevait dans les écoles une « révolte ouverte contre la religion ». « A Saint-Pétersbourg les écoliers, assis sur l'autel, buvaient au calice; dans une autre école, deux filles, entrées dans le sanctuaire, dansaient et parodiaient les offices; les étudiants se permettaient de maltraiter les professeurs qu'ils considéraient comme « conservateurs », etc. « Un autre prélat, l'évêque Hermogène, se souvient dans ses *Mémoires* (Revue *Stranik*, 1908) que pendant son professorat dans un lycée à Pétersbourg, les lycéens se permettaient des railleries des choses saintes, s'emparaient des objets du culte, fumaient dans l'église... »
62. *Ibid.*, t. I, p. 279.
63. *Ibid.*, p. 306.

que celle-ci serait mieux protégée par la prudence[64]. « Le siècle corrompu a plus de confiance dans le mauvais que dans le bon, et le scandale, par conséquent marche plus vite que l'enseignement[65]. » Veillant lui-même sur la pureté du style, il se sentait souvent choqué, quand des expressions empruntées à la littérature profane, s'infiltraient peu à peu dans les livres religieux[66].

Surtout il n'avait pas de penchant pour les idées libérales dans le domaine de la vie ecclésiastique. Toujours prêt à défendre les prérogatives du pouvoir épiscopal, et à lui subordonner les appétits des recteurs d'académies et de grands séminaires[67], le métropolite ne tolérait pas non plus le principe électoral. « Les élections des vicaires diocésains (*blagotchinny*) par leurs suffragants n'est qu'une imitation des tendances démocratiques[68] », écrit-il à l'archevêque Alexis de Tauride (et peu après de Tver).

Souchkov relève dans ses *Mémoires* une conversation qui eut lieu en présence du métropolite sur l'utilité d'une action féminine dans les affaires de l'Eglise. Philarète disait : « Sainte Hélène aurait pu certainement se prononcer sur les affaires religieuses, mais elle n'y a jamais assisté. L'impératrice Irène, elle aussi, a convoqué le Synode de Nicée contre les iconoclastes, mais n'a jamais pris part personnellement à aucun concile[69]. » D'autre part cependant, le prélat admettait l'action des femmes dans les œuvres de bienfaisance aux blessés et aux invalides de la guerre, d'entraide charitable et autres semblables[70].

Au déclin de sa vie, on parlait des réformes foncières dans le gouvernement de l'Eglise, à savoir des conciles (*sobors*), périodiquement convoqués. Certains les concevaient comme un organe représentatif au sein de l'Eglise, autrement dit, comme une chambre de députés ecclésiastiques. Cette conception des conciles s'est malheureusement profondément enracinée dans les esprits de nos jours. Philarète protestait rigoureusement contre ce principe juridique du droit constitutionnel : « Dans l'Eglise orthodoxe, disait-il, il n'y a pas de gouvernement représentatif[71]. » On ne doit pas, nous semble-t-il, interpréter cette

64. *Ibid.*, t. III, p. 371.
65. *Ibid.*, t. II, p. 75.
66. *Ibid.*, t. IV, p. 149.
67. *Ibid.*, p. 157.
68. *Lettres à l'archevêque Alexis de Tver*, pp. 245-246. De même, dans une lettre au haut procureur Akhmatov, *Lettres à diverses personnes*, Tver, 1888, partie II, p. 277.
69. Souchkov, *op. cit.*, 281.
70. *Ibid.*, p. 286.
71. A. M. Boukharev, *Sur le métropolite Philarète de Moscou*, dans *Pravoslavnoie obozrenie*, 1884, I, p. 732.

phrase dans un sens conservateur, opposé au libéral, car le métropolite n'oppose guère les principes « de la droite » à ceux « de la gauche ». Il oppose en général, et tout simplement, au principe politique et juridique, trop prononcé et imposé, l'Eglise, dont la structure n'est ni politique, ni juridique, ni absolutiste, ni constitutionnelle, mais canonique. L'Eglise est fondée sur l'amour fraternel, sur le respect filial, sur le dévouement, mais non sur le droit, sur la justice ou sur la représentation. La nature de l'Eglise est tout autre que celle de l'Etat ou de quelque autre société humaine.

(A suivre.)

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

QUELQUES LIVRES

Mouvements ouvriers et socialistes en Russie

Dans une collection d'ouvrages analogues, les *Éditions ouvrières* viennent de publier, en deux volumes, un répertoire des livres, brochures, tracts et articles de revues traitant des *Mouvements ouvriers et socialistes en Russie*[1]. A la bibliographie est adjointe pour l'éclairer une soigneuse chronologie des principaux faits intéressant ces mouvements. Le premier volume embrasse la période de 1725 à 1907, englobant ainsi le premier mouvement révolutionnaire de 1905. Le second nous mène de 1908 à 1917, c'est-à-dire à la veille de la révolution de février. Ces dates portent sur les faits, mais la bibliographie les concernant est conduite jusqu'en 1956. Instrument de travail très précieux à l'usage de qui veut aborder l'histoire de ces mouvements. Les titres russes sont évidemment de beaucoup les plus nombreux, donnés d'abord dans la langue originale et suivis de leur traduction française. La cote des ouvrages dans les principales bibliothèques où l'on peut les trouver est également donnée. Ce travail de longue patience et de soins méticuleux est dû à M. Eugène Zaleski. Il est appelé à rendre les plus grands services.

Vladimir Soloviev

Nous avons signalé[2] déjà l'entreprise de la maison d'édition Erich Wewel, de Fribourg en Brisgau visant à la publication des *Œuvres complètes* de Vladimir Soloviev en traduction allemande. Menée sous la direction de Wladimir Szylkarski, professeur à l'Université de Bonn, cette publication se poursuit avec la collaboration de Nicolas Lossky, Ludolf Müller, Vsevolod Setschkarev et Johannes Strauch. Prévue en huit volumes, trois tomes de cette collection (à notre connaissance) ont déjà paru dans cet ordre : VII, III, et II. Ces deux derniers volumes[3]

1. Eugène Zaleski, *Mouvements ouvriers et socialistes (Chronologie et bibliographie). La Russie*. Tome I, 1725-1907, 464 pp.; tome II, 1908-1917, 492 pp. Les Éditions Ouvrières, 12, avenue Sœur-Rosalie, Paris-13e, 1956.

2. Cf. *Istina*, 1954, pp. 247-248.

3. *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowieu, herausgegeben von Wladimir Szylkarski*, tomes II et III : Una Sancta : *Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie*, 514 et 476 pp. Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau, 1954 et 1957.

groupent les écrits ayant trait à l'unité de l'Église en liaison, on le sait, dans l'esprit de l'auteur avec l'idée d'une théocratie universelle. Certaines études de Soloviev ont été écrites en français; les éditeurs ont eu l'heureuse idée de publier ce texte original en regard de la traduction allemande, ce qu'ils n'ont pas fait pour les textes russes supposés d'un abord plus difficile pour le lecteur occidental.

On peut regretter qu'aucun éditeur français ne se soit résolu, jusqu'ici, à nous donner une édition intégrale des œuvres du grand philosophe russe. Cette lacune — que les conditions actuelles de l'édition en France ne permettent guère d'espérer voir prochainement comblée — rend d'autant plus précieuse la publication allemande. On trouvera intérêt à lire les introductions aux diverses œuvres, ainsi dans le volume II les pages consacrées par Wladimir Szylkarski à l'itinéraire de Soloviev vers l'Una Sancta (pp. 153 à 205), ainsi que les quelques mots de conclusion au volume III (pp. 423 à 430).

Le soin apporté à cette édition jusque dans sa présentation extérieure, joint à l'intérêt intrinsèque de la pensée du philosophe, mérite qu'elle connaisse le succès qui permettra de la mener à terme. Il est vrai que depuis quarante ans les événements semblent avoir engagé le destin de la Russie dans un sens diamétralement opposé à celui que souhaitait Soloviev. Les milieux russes qui, dans l'émigration, ont échappé à l'emprise de l'idéologie marxiste, n'ont pas accordé non plus à sa pensée toute l'attention qu'elle mérite. Alors que, du côté catholique, on s'est attaché, avec un soin touchant, à son plaidoyer en faveur de l'union avec Rome, du côté orthodoxe c'est surtout le trait sophiologique de sa philosophie qui lui a valu quelques disciples, son inclination vers Rome lui valant plus de méfiance que de sympathie. Faut-il, dès lors, parler d'un échec et d'une pensée sans lendemain? Sans doute est-il trop tôt pour en juger. En dépit des apparences, les jeux ne sont pas faits. Loin de passer au second plan de l'actualité, le problème de l'unité chrétienne n'a fait que se poser avec plus d'acuité depuis la mort de Soloviev qui n'a même pas connu les premières ébauches du Mouvement œcuménique. Non seulement le Conseil œcuménique a été fondé et a pris consistance, mais l'Église Orthodoxe de Russie qui n'avait pas eu, jusqu'ici, la possibilité de s'y faire entendre semble s'engager dans la voie d'une participation effective. Il nous semble inévitable que les vues de Soloviev soient appelées à connaître, en Russie même (dans les milieux ecclésiastiques), un regain d'intérêt au moins à titre d'élément important du « dossier de l'œcuménisme ». C'est à ce titre que nous paraît particulièrement utile la publication des *Œuvres* en traduction allemande, c'est-à-dire dans une langue accessible à la fois à de larges milieux œcuméniques protestants et aux représentants des Églises Orthodoxes déjà membres du Conseil mondial des Églises auxquels la langue russe n'est pas familière. Dans l'intense fermentation des idées à laquelle nous assistons, en ce grand tournant de l'histoire du monde et du christianisme, le génie prophétique de Soloviev mérite de trouver une meilleure et plus large audience.

C.-J. DUMONT.

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1957. Novembre. — Fascicule consacré au 80e anniversaire du patriarche de Moscou, Alexis. — *Télégrammes* en rapport avec le 40e anniversaire de la Révolution bolchévique, p. 3. — *Messages* reçus par le patriarche Alexis à l'occasion de la célébration de son 80e anniversaire (les officiels du gouvernement soviétique soulignent l'activité patriotique du jubilaire lors du siège de Léningrad et son zèle dans la lutte pour la paix; deux traits caractérisent la physionomie du patriarche comme homme d'Église, d'après l'adresse du Saint-Synode : abandon total à la volonté divine telle qu'elle nous est manifestée par la doctrine révélée et se découvre, « si nous en sommes dignes, dans les événements et les circonstances de notre vie »; l'ayant perçue le patriarche s'y est conformé par des décisions et une activité très profitables à l'Église. Autres traits : la modération, la sagesse et l'équilibre dans le gouvernement de l'Église, au service de l'unité et de la paix entre les fils de l'Église Orthodoxe russe et en vue de l'intensification des relations avec les autres Églises Orthodoxes), pp. 4-15. — *Solennités et réceptions* (le président du Conseil pour les affaires de l'Église Orthodoxe russe, G. Karpov, à l'occasion d'un dîner offert en l'honneur du patriarche, exalta l'œuvre patriotique de celui-ci et les réussites de la Révolution qui, entre autres, a libéré l'Église de l'asservissement tsariste), pp. 16-24. — *Le premier hiérarque de l'Église russe* (aperçu sur la vie et les activités sacerdotales du jubilaire), pp. 25-28. — *Séjour en Yougoslavie* d'une délégation orthodoxe russe (reportage sur les célébrations et les réceptions organisées à l'occasion de la visite du patriarche Alexis dans ce pays, 11-31 octobre 1957; on donne aussi les textes des principaux discours), pp. 59-77. — Recension du tome troisième des *Discours et allocutions* du patriarche Alexis, pp. 78-80.

Décembre. — *Appel de l'Église Orthodoxe russe* (pour le jour de l'an 1958; se présentant comme animatrice de la participation de tous les chrétiens dans la lutte pour la paix, exprime l'espoir d'un pas en avant en ce sens), pp. 3-4. — *Télégrammes* reçus, *solennités* religieuses, *visites pastorales*, *consécration* d'évêques, *nécrologe*, pp. 5-22. — *La barque* (sermon donné par le métropolite Nicolas; tous ceux qui se trouvent dans l'Église Orthodoxe sont des frères et, en menant le combat auquel ils sont appelés par le Christ, ils trouvent le salut et l'assurance des promesses éternelles), pp. 23-25. — *Défense de la paix* : Divers *documents* et *articles* au sujet de la lutte des chrétiens pour la paix

et l'amitié entre les peuples, pp. 26-35. — *Quarante ans depuis le rétablissement de la patriarchie* (note historique à l'occasion de cet anniversaire), pp. 36-45. — P. Victorov, *Souvenir d'un grand théologien* (aperçu sur la vie et l'œuvre théologique du métropolite de Moscou, Philarète, à l'occasion du 90e anniversaire de sa mort), pp. 46-53. — Évêque Michel, Dix ans depuis les découvertes près de la mer Morte (inventaire des textes découverts et essai de réponse à la question : en quoi ces découvertes ont-elles enrichi nos connaissances bibliques?), pp. 54-64. — *A propos de la coopération entre les Églises Orthodoxes autocéphales* (reprise, en traduction russe, du discours du patriarche de Bulgarie, Cyrille, à la séance du Synode bulgare, lors de la visite orthodoxe russe à Sofia; voir *Istina*, 1, 1958, et *Vers l'Unité Chrétienne*, mai 1958), pp. 65-67. — Évêque Serge, *A l'ombre de la sainte cité d'Etchmiadzine* (reportage sur une solennité arménienne), pp. 68-69.

1958. Janvier. — *Salutations* pour la fête de Noël, *visites pastorales*, *consécration* d'églises, *jubilés*, *nécrologe*, pp. 3-27. — S. Borzdyka, *Appel pour une active défense de la paix* (réflexions autour de l'appel du patriarche de Moscou, pour le jour de l'an 1958), pp. 31-35. — *Grande solennité* (sermon donné par le métropolite Nicolas sur la signification de la fête de Noël), pp. 28-30. — N. Ivanov, *Le Verbe s'est fait chair* (commentaire théologique patristique au sujet de l'Incarnation), pp. 36-40. — A. Vassiliev, *Situation de l'Église Orthodoxe russe en Union soviétique* (statut juridique de l'Église Orthodoxe russe en Union soviétique et bref récit des circonstances qui ont amené la reconnaissance de l'Église Orthodoxe par l'État), pp. 40-47. — L. Ouspensky, *Symbolique du temple* (signification de l'église comme demeure, en même temps lieu saint, image du monde à venir et anticipation du ciel), pp. 47-57. — P. Victorov, *Un grand ascète* (vie et œuvres ascétiques de l'évêque Ignace Brianchaninov, 1807-1867), pp. 57-69. — Évêque de Derby, A. Rawlinson, *La confession anglicane* (article écrit spécialement pour la *Revue du patriarcat* et qui présente, à grands traits, l'histoire et la physionomie de l'anglicanisme), pp. 70-73. — V. Rodzianko, *Le Congrès International d'études bibliques à Oxford* (reportage sur les travaux de ce Congrès; on remarque l'entente entre les savants des diverses confessions), pp. 74-75. — Recension d'un article d'Ernest Benz, par A. Vedernikov, pp. 76-79.

Février. — Divers *messages* et *visites* reçues par les hauts prélats russes, *visites pastorales*, *solennités* religieuses, *consécration* d'évêque, *jubilé*, *nécrologe*, pp. 3-20. — *Le Baptême* (sermon donné à Moscou par le métropolite Nicolas le jour de l'Épiphanie, 1958), pp. 25-27. — *Messages* et *articles* sur la participation des chrétiens à la lutte pour la paix, pp. 28-35. — P. Ourjoumtsev, *La rencontre du Seigneur* (réflexions sur la fête de la Présentation), pp. 36-38. — P. Kharlamov, *Comment saint Serge de Radonèje, ses disciples et ceux qui les ont approchés ont rendu des services à la société* (le rôle de pacificateurs, de conseillers spirituels éclairés et l'œuvre de bienfaisance des moines russes entre 1350 et 1450), pp. 39-44. — L. Ouspensky, *Les premières icônes du Sauveur et de la Mère de Dieu* (étude iconographique sur les débuts de l'art chrétien), pp. 44-52. — N. Popov, *Le métropolite Philarète* (Amphiteatrov) de Kiev (aperçu sur sa vie et son œuvre pastorale à l'occasion du centenaire de sa mort, 1799-1857), pp. 52-56. — Archim. Théognoste, *Nous respecterons le rituel et ses auteurs* (plaidoyer en faveur de l'observance du rituel monastique de saint Théodore le Studite, sans abréger les cérémonies sous prétexte d'adaptation à la liturgie paroissiale), pp. 56-60. — N. Ivanov, *Les relations entre l'Église Orthodoxe russe et les autres Églises sœurs durant les*

quarante dernières années (visites réciproques, conférences panorthodoxes, entraide fraternelle; en fait l'article ne traite que l'époque après 1953), pp. 60-68. — T. Popov, *La théologie morale et ses problèmes actuels* (en quelques traits, l'histoire de la théologie morale avec insistance sur la théologie russe, qui, à la fin du XIXe siècle, relevait comme problèmes à mieux traiter en morale : l'aspect social de la vie chrétienne et l'aspect de vocation au Royaume, d'appel au bien, à la vertu, sans lequel la morale actuelle se présente trop comme une morale d'obligation et de devoir. Pour ces problèmes l'auteur se réfère à M. A. Olésnitsky, qui exprimait cette opinion en 1896), pp. 69-76. — John Findlow, *L'Église anglicane et le problème de l'Unité chrétienne* (point de vue anglican sur la recherche de l'Unité entre chrétiens), pp. 77-79. — *Bibliographie*.

Mars. — *Chronique* de la vie de l'Église : Fête du patriarche de Moscou, Alexis, décisions du Saint-Synode, pp. 3-6. — *Prédication* : Sermon du métropolite Nicolas sur *la préparation à la prière*, pp. 7-10. — *Défense de la paix* : Déclarations et réflexions sur ce thème, pp 11-18. — *Articles* : L. Ouspénsky, *L'Entrée du Seigneur à Jérusalem* (notice iconographique), pp. 19-21. — A. Vétélév, *Devant le tombeau du Christ* (note spirituelle sur l'office des ténèbres du Vendredi Saint), pp. 21-22. — N. Ivanov, *Un grand champion de l'Orthodoxie, saint Athanase d'Alexandrie*, pp. 22-32. — P. Ourjoumtsév, *Le bienheureux Alexis, homme de Dieu*, pp. 32-37. — S. Troïtsky, *L'apôtre des slaves saint Méthode, canoniste* (étude assez érudite sur ce sujet), pp. 38-51. — V. Guérassimov, *Saint Ephrem le Thaumaturge*, archimandrite de Novotorg (XIe siècle), pp. 51-52. — Vl. Lossky, *Image et ressemblance* (article posthume du théologien orthodoxe), pp. 53-64. — Vie des autres confessions : Archim. Séraphim, *Le congrès international des Vieux-catholiques* (Rheinfeld, 1957), pp. 65-66. — *Bibliographie* : Diverses recensions, pp. 67-78.

Avril. — Partie officielle : *Messages* à l'occasion de la fête de Pâques, pp. 3-5. — *Chronique* de la vie de l'Église : Visites pastorales, jubilé, solennités religieuses, nécrologe, consécration d'évêque, conditions d'entrée aux séminaires, pp. 6-18. — *Prédication* : Sermon du métropolite Nicolas sur *la victoire de Pâques*, pp. 19-20. — *Défense de la paix* : Deux articles sur l'apport des chrétiens dans la lutte pour la paix, pp. 21-27. — *Articles* : K. Kartchévsky, *La lumineuse célébration du matin de Pâques* (à propos de l'office des matines de la Résurrection), pp. 28-33. — N. Ivanov, *La Résurrection du Christ, accomplissement de l'attente de l'Ancien Testament et des prophéties*, pp. 33-36. — P. Ourjoumtsev, *Descente de Jésus-Christ aux Enfers* (travail sur l'iconographie de ce thème), pp. 36-44. — Évêque Michel, *L'épitaphion de la cathédrale de l'Assomption à Smolensk* (ce voile brodé qui représente l'ensevelissement du Seigneur est un chef-d'œuvre de l'art russe ancien), pp. 44-50. — I. Markhovsky, *Le Mont des Oliviers et le jardin de Gethsémani* (article tiré de la revue bulgare *La Culture Spirituelle*, 1957, n. 4), pp. 50-53. — Archim. Pimen, *Le rôle de la laure du bienheureux Serge dans la formation des élèves des séminaires et de la responsabilité de la charge pastorale*, pp. 53-60. — P. Ourjoumtsev, *Saint Euthime, archevêque de Novgorod* (note sur sa vie à l'occasion du 500e anniversaire de sa mort), pp. 60-63. — I. Khibarine, *Le métropolite de Moscou, Philarète et la laure de la Trinité-Saint-Serge* (l'intérêt et les faveurs accordés par le grand prélat russe au monastère de Zagorsk), pp. 63-68. — K. Skourate, *Saint Michel Jaroslavitch, grand prince de Tver* (épisode héroïque du temps de l'invasion mongole en Russie), pp. 68-72. — Vie des Églises autocéphales : Cérémonie à l'église du Patriarcat d'Antioche

à Moscou (à l'occasion de la formation de la République Arabe Unie), p. 73. — *Bibliographie*, pp. 74-79.

Mai. — Partie officielle : *Manifeste officiel* en faveur de la lutte pour la paix, messages reçus à la Patriarchie de Moscou, visites d'hôtes étrangers, réceptions diplomatiques, pp. 3-16. — *Chronique* de la vie de l'Église : Vœux de Pâques au patriarche Alexis, visites pastorales, consécration d'église, jubilés, visites de protestants allemands (Ouest), vie liturgique dans les séminaires, pp. 17-35. *Prédication* : Sermon du métropolite Nicolas sur *la force divine*, pp. 36-38. — Réflexions et *message* en rapport avec la lutte pour la paix, pp. 39-42. — *Articles* : Hiérom. Jean, *Pensées pour la fête de l'Ascension*, pp. 43-46. — R. Dniéprov, *Égal aux apôtres* (vie de saint Vladimir de Kiev), pp. 46-53. — K. Konstantinov, *Les saints martyrs Boris et Gleb* (article qui retrace leur combat), pp. 53-59. — P. Kharlamov, *Saint André Bogolioubsky, grand prince* (récit de sa vie) pp. 59-63. — P. Viktorov, *Saint Séraphim de Sarov* (vie et œuvre à l'occasion du 125e anniversaire de sa mort), pp. 64-70. — L. Ouspensky, *Origine de l'image chrétienne* (les débuts et la justification de l'iconographie chrétienne), pp. 70-76. — *Bibliographie* : Recensions, pp. 77-79.

Juin. — Numéro spécial consacré au *40e anniversaire de la restauration du Patriarcat* de l'Église Orthodoxe russe. — Le *décès* du patriarche d'Antioche, Alexandre, p. 3. — Célébration du 40e anniversaire de la restauration du Patriarcat de Moscou (prévues d'abord pour avoir lieu en décembre 1957, les solennités furent reportées, surtout en raison du climat de l'hiver en Russie, à mai 1958; des reportages abondamment illustrés relatent l'arrivée des délégations, la solennité qui eut lieu à la cathédrale de Moscou, les visites et voyages faits à Moscou, Zagorsk, Léningrad, Kiev et Stalingrad; à l'exception des Églises de Jérusalem et de Chypre, des délégations de toutes les Églises Orthodoxes autocéphales y participèrent; dans le communiqué publié à cette occasion, on exprime la joie de s'être rencontré et le désir de voir se consolider de plus en plus les liens entre les diverses Églises), pp. 4-66. — Métropolite Nicolas, *L'Orthodoxie et le monde contemporain* (discours donné dans le cadre des festivités du Patriarcat de Moscou; en plus de l'habituel problème de la lutte pour la paix, le prélat russe s'arrête avant tout, et longuement, à examiner la question de l'unité entre les chrétiens et spécialement sur ce que représentent en ce domaine les recherches et l'activité du Mouvement œcuménique; après avoir justifié, pour le passé, le refus de la grande majorité des Églises Orthodoxes de prendre part à ce mouvement, il affirme que maintenant les choses ont changé, le Mouvement œcuménique a évolué, en partie, grâce à la participation orthodoxe; désormais toute Église locale qui entendrait favoriser ce Mouvement « ne manquerait en rien à son devoir » et hâterait l'union désirée entre les chrétiens), pp. 67-73. — Évêque Michel, *La signification de la restauration du Patriarcat dans l'Église Orthodoxe russe* (aperçu sur l'histoire du Patriarcat de Moscou avec peu d'insistance sur les événements liés à sa restauration en 1917), pp. 73-79.

DOCUMENTS

LE PATRIARCAT DE MOSCOU ET LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE
(Utrecht, 7-9 août 1958)

Bien que la situation politique, entre les deux guerres mondiales, n'ait pas permis à l'Église patriarcale de Moscou de manifester son intérêt pour le Mouvement œcuménique, les milieux dirigeants de ce Mouvement — sous ces deux formes de *Foi et Constitution* et de *Vie et Action* — n'ont cessé d'espérer qu'un jour viendrait où cette Église trouverait la possibilité de se joindre aux autres Églises Orthodoxes y participant.

Une invitation officielle fut faite au patriarcat moscovite d'assister à l'assemblée d'Amsterdam (1948) qui devait être constitutive du *Conseil œcuménique des Églises*. La question d'une participation à cette assemblée — et plus généralement au Mouvement œcuménique — fut examinée lors de la Conférence des Chefs et des Représentants des Églises Orthodoxes autocéphales, qui s'est réunie à Moscou la même année à l'occasion de la célébration solennelle des fêtes du 500e anniversaire de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe russe (8-18 juillet 1948). La décision fut négative[1].

Cette déception éprouvée par les promoteurs du Conseil œcuménique ne leur fit pas perdre tout espoir. Ils avaient, en effet, de sérieuses raisons de penser que le refus de participation alors exprimé avait d'autres motifs que les motifs théologiques mis en avant. L'évolution de la situation politique après la mort de Staline devait d'ailleurs encourager bientôt cet espoir.

Déjà au lendemain de l'assemblée d'Evanston (août 1954), les résolutions et rapports de cette assemblée avaient été communiqués au patriarcat de Moscou dans le cadre d'une décision priant toutes les Églises du monde (qu'elles soient, ou non, membres du Conseil œcuménique) de transmettre à leurs gouvernements respectifs le texte d'un *Appel* au désarmement et au contrôle des armes nucléaires[2].

1. Cf. C.-J. Dumont, *Commentaires des Résolutions de la Conférence ecclésiastique de Moscou*, dans *Russie et Chrétienté*, 1949, 1-2, pp. 80-85. On se reportera également à la publication officielle des *Actes de la Conférence des Églises Autocéphales Orthodoxes* (traduction française) t. II, Moscou, 1950.

2. On trouvera la réponse du patriarcat de Moscou à la remise de cet *Appel* dans *Istina*, 1955, n° 2, pp. 144-149.

Cette communication fut le point de départ d'un échange de correspondance[3] dans laquelle le patriarcat exprimait son désir de discuter avec le Conseil œcuménique un ensemble de questions capables d'affecter leurs rapports mutuels. Plusieurs visites officielles reçues et rendues permirent à quelques personnalités du Conseil œcuménique de s'entretenir directement avec les représentants les plus qualifiés du patriarcat moscovite[4], mais il ne s'agissait encore que de contacts privés, ces personnalités ne se trouvant en Union soviétique ou ne recevant leurs hôtes russes que comme membres des délégations de diverses confessions et non pas ès qualité. Une première prise de contact plus officielle avait été prévue comme devant se tenir à Paris en janvier 1957, mais, dans l'intervalle, les événements de Suez et de Hongrie (fin 1956) inclinèrent le patriarcat à demander la remise de cette rencontre à une date ultérieure. Le projet en fut repris il y a quelques mois et la ville d'Utrecht (Pays-Bas) fut choisie pour ces entretiens. La date fixée précédait de peu la tenue à Nyborg (Danemark) de la session annuelle du Comité Central du Conseil œcuménique. Ainsi profiterait-on de la présence sur le continent des personnalités venues des autres parties du monde et pourrait-on faire état, lors des délibérations du Comité Central, des éléments et des résultats de ces entretiens.

Si le but dernier d'un tel premier contact direct était d'obtenir la participation de l'Église de Moscou au Conseil œcuménique à titre de membre, il est bien clair qu'un tel but ne pouvait être atteint d'emblée. Le but immédiat était plus modeste : une explication réciproque, aussi franche que possible, sur les fins et moyens du Conseil œcuménique, d'une part; et, d'autre part, sur les possibilités dont peut jouir l'Église de Russie, dans l'état présent des choses, en vue d'une participation éventuelle aux travaux et activités de ce Conseil, en particulier quant à ses efforts en faveur du maintien de la paix internationale.

On pouvait s'attendre à ce que, de part et d'autre, les partenaires se tinssent sur une prudente expectative. L'Église de Moscou peut difficilement s'engager dans des rapports internationaux sans se donner l'assurance qu'ils ne risquent pas de la rendre suspecte aux yeux du pouvoir civil; la participation et l'influence des confessions et dénominations chrétiennes d'Amérique rendent ce problème particulièrement délicat. De son côté le Conseil œcuménique entend bien que l'admission, comme membre, de l'Église de Moscou ne puisse l'entraîner lui-même à soutenir — en particulier dans le domaine de la défense de la paix — une politique qui servirait, en fin de compte, les intérêts de l'expansion du matérialisme militant dans le monde.

Le communiqué qui a été publié, d'un commun accord, à l'issue des entretiens montre bien que l'on n'a pas dépassé le stade d'une pure prise de contact, amorçant toutefois des rapports ultérieurs plus étroits. Voici le texte de ce communiqué :

3. Voir à ce sujet *Istina*, 1955, n° 4, pp. 389-393; 1956, n° 1, pp. 9-11.

4. Cf. *Une délégation protestante américaine en Union soviétique*, dans *Istina*, 1956, n° 1, pp. 11-14; et *Les relations entre Eglises chrétiennes de l'Est et de l'Ouest*, dans *Istina*, 1956, n° 4, pp. 374-391.

1) Nous sommes reconnaissants envers Dieu qu'après une longue période de préparation une rencontre ait eu lieu entre délégués de la sainte Église Orthodoxe de Russie et le Conseil œcuménique des Églises. Participaient à cette rencontre :

— du patriarcat de Moscou : le métropolite Nicolas de Krutitsy et Kolomna, l'archevêque Michel de Smolensk, M. Alex. Bouevsky;

— du Conseil œcuménique des Églises : le Dr Franklin Clark Fry, le métropolite Jacques de Malte, le Dr Visser 't Hooft.

Cette première rencontre avait pour but de permettre aux participants de se mieux connaître. Ce but a été atteint car nous avons échangé des renseignements, expliqué nos positions respectives, et nous sommes parvenus à une compréhension mutuelle plus complète.

2) C'est notre fraternité en Christ qui a permis ces entretiens; ainsi avons-nous pu parler franchement de la nature et des buts des organismes ecclésiastiques que nous représentons.

3) Nous avons constaté que nous partageons la préoccupation chrétienne pour l'unité des chrétiens et la manifestation de cette unité dans la vie des Églises. Les délégués de la sainte Église Orthodoxe de Russie ont exposé comment leur Église prie et travaille pour la réunion de tous les chrétiens. Les délégués du Conseil œcuménique ont expliqué comment le Conseil œcuménique des Églises cherche à promouvoir l'unité des Églises, tant par le travail théologique de sa Commission de *Foi et Constitution* que par d'autres activités qui engagent les chrétiens à tous les échelons de la vie de l'Église.

4) Nous partageons un souci profond pour la paix mondiale dans la justice et la liberté. Les deux délégations ont exprimé leur résolution de travailler dans ce sens. Elles sont conscientes de la grave responsabilité incombant aux Églises partout dans le monde, qui doivent demander à leurs gouvernements et à leurs peuples de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour prévenir la guerre. Durant ces dernières années, le Conseil œcuménique et le patriarcat de Moscou ont échangé leurs points de vue sur les grands problèmes mondiaux de notre temps, tels que le désarmement, la guerre atomique et les expériences nucléaires. Au cours de cette rencontre, nous avons prolongé cet échange de vues sur nos positions respectives. Des contacts ultérieurs seront nécessaires pour arriver à un accord sur nos différentes manières d'agir en faveur de la paix que chacun désire.

5) L'importance fondamentale de cette liberté par laquelle le Christ a délivré les hommes s'est imposée à nous et chaque délégation a exprimé son opinion sur la façon dont la liberté religieuse devrait se traduire dans les structures sociales. Nous avons considéré un certain nombre de problèmes particuliers que les Églises rencontrent en cherchant à manifester leur foi dans leur existence comme dans leur travail. Notre discussion a contribué à une meilleure compréhension de ces problèmes.

6) En ce qui concerne l'avenir, les délégués de la sainte Église Orthodoxe de Russie ont déclaré qu'ils soumettront un rapport au patriarche et au saint Synode de leur Église et qu'ils le feront dans un esprit d'entière sympathie envers les principes du mouvement œcuménique. Ils remettront un rapport semblable aux Églises Orthodoxes sœurs qui participèrent à la conférence de Moscou de 1948.

Les délégués du Conseil œcuménique ont déclaré qu'ils feront rapport au Comité Central du Conseil œcuménique des Églises et qu'ils proposeront — si cette suggestion est agréée par la sainte Église Orthodoxe de Russie — que celle-ci envoie des observateurs pour suivre les travaux du Comité Central.

Les délégués exprimèrent leur reconnaissance à Dieu pour le privilège qu'est une telle rencontre inspirée par l'amour chrétien.

Comme il résulte assez clairement de ce texte, bien des problèmes demanderont encore un sérieux examen avant qu'on en puisse venir à des rapports plus étroits, dans le cadre du moins du Conseil œcuménique. Les difficultés ne viennent pas, d'ailleurs, exclusivement des circonstances politiques au milieu desquelles l'Église Orthodoxe doit chercher sa voie. Le principe d'une participation orthodoxe à l'institution de Genève et à ses organismes est lui-même fort discuté au sein des Églises Orthodoxes où les avis non seulement sont partagés, mais parfois même se heurtent assez violemment[5]. Peu sont favorables à une participation sans restriction. Il en est qui voudraient limiter la participation active aux seules questions d'ordre pratique, se contentant de jouer un rôle de consulteurs dans les matières traitées par *Foi et Constitution*. Certains voudraient que seuls les laïcs prennent part aux diverses conférences et assemblées. Il est assez normal que l'Église de Moscou souhaite, avant de s'engager elle-même, faire une enquête approfondie sur les opinions manifestées dans les Églises-sœurs et ceci d'autant plus que le plus grand nombre de celles-ci s'étaient assez officiellement associées à l'attitude de refus adoptée lors de la Conférence de Moscou en 1948, — à vrai dire sans s'y être toujours montrées très fidèles. Les choses en sont là. L'avenir montrera dans quel sens elles évolueront.

C.-J. Dumont.

5. On trouvera une abondante documentation à ce sujet dans *Istina*, 1955, n° 1, pp. 78-106; n° 2, pp. 180-214, à la suite d'une étude de M.-J. Le Guillou : *L'Église Orthodoxe et le Mouvement œcuménique*, *Istina*, 1955, n° 1, pp. 51-77.

Pour un dialogue sur la piété hésychaste

par

C.-J. DUMONT, O. P.

L'étude que nous présentons ci-dessous — et qui sera poursuivie dans le fascicule suivant de cette revue — touche à l'un des points fondamentaux intéressant les rapports de l'Eglise d'Orient et de l'Eglise d'Occident; l'un de ceux aussi sur lesquels il est le plus important d'éliminer les malentendus réciproques par un effort d'approfondissement et d'intelligence objective. En proposant cette étude à nos lecteurs, nous avons le souci de provoquer sur ce point un dialogue fraternel visant à l'élimination de ces malentendus. On ne manquera pas d'être frappé par l'effort que fait l'auteur pour se référer avec objectivité et sympathie à la doctrine spirituelle de l'Eglise catholique. A un pareil effort, — nous le disons avec regret — nos interlocuteurs Orthodoxes nous ont jusqu'ici trop peu habitués. Il serait souhaitable qu'une telle attitude soit, de notre part aussi, payée de retour, car c'est à ce prix seulement que le but que nous poursuivons pourra être atteint.

L'objet en cause n'est sans doute pas des plus faciles à saisir. Il s'agit, en effet, d'une voie spirituelle susceptible de mener à une haute contemplation et dans laquelle l'invocation fréquente et rythmée sur la respiration : Seigneur Jésus, fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur, *joue un rôle essentiel. A cette « technique » de la* Prière de Jésus (*ou* Prière du cœur) *et à l'attitude spirituelle et morale qui s'y rattache non moins essentiellement (garde du cœur, apaisement total des passions) est sous-jacente une interprétation théologique du mystère vivant de la grâce, classique chez les Pères Orientaux de l'Eglise mais formulée avec une nouvelle vigueur par un grand spirituel du XIVe siècle, archevêque de Thessalonique, Grégoire Palamas. Si la théologie catholique occidentale, elle aussi, a toujours vu, dans le mystère de la grâce, une communication personnelle mystérieuse de l'Esprit-Saint à l'âme, entrainant en celle-ci l'inhabitation des trois Personnes divines et la divinisant, elle s'est, par contre, montrée plus réticente à formuler cette communication en termes d' « énergies incréées ». Les controverses théologiques sur ce point ont été nombreuses et souvent fort vives du vivant même du grand archevêque dont*

la théologie n'a jamais rallié d'ailleurs non plus l'unanimité des penseurs de l'Eglise Orthodoxe. L'objection principale faite à cette manière de s'exprimer est qu'elle semble porter préjudice à la simplicité de Dieu comme à sa transcendance.

Le mérite de l'auteur de la présente étude — outre le souci consommé d'éviter tout excès dans l'appréciation et l'interprétation des faits et des doctrines — est de replacer voie spirituelle et théologie sous-jacente dans un contexte ecclésial et historique allant des origines jusqu'à l'état présent des choses dans sa propre patrie. C'est ce fait qui, tout en dégageant le problème des implications non théologiques qu'il a connues au cours de l'histoire comme des systématisations théologiques qui l'ont fâcheusement encombré, nous donne l'espoir qu'un dialogue profitable pourra s'engager à son sujet.

L'enjeu est d'autant plus important que nous sommes ici au cœur même de l'Eglise d'Orient. Nous touchons à ce qui, aux yeux de celle-ci, est son élément le plus spécifique en même temps que le tréfonds le plus authentique du mystère de la vie chrétienne non seulement pensé, mais vécu. C'est par là que lui semble se justifier à la fois ce qu'elle tient en commun avec l'Eglise catholique et tout ce par quoi elle s'en distingue jusqu'à lui être opposée : activisme, juridisme, papauté, Filioque, *etc. Nous serions donc là, selon beaucoup de penseurs Orthodoxes contemporains, en présence d'une opposition radicale et première d'où dériveraient toutes les autres. Une telle vue, cependant, est-elle fondée en réalité? Nous voulons dire : n'y a-t-il pas, sur ce tréfonds même, en doctrine théologique comme en expérience spirituelle, un accord plus foncier et plus étendu que les polémiques séculaires (dont se nourrit trop volontiers, de part et d'autre, l'amour-propre confessionnel) ne le laissent supposer? Tel est bien le point sur lequel nous serions heureux que l'étude entreprise fasse quelque lumière. Cela constituerait un utile chapitre de cette recherche de spiritualité comparée dont nous avons si grand besoin.*

En remerciant l'auteur de sa précieuse contribution — en particulier de l'acuité de son sens spirituel qui le rend sensible à l'authenticité de l'expérience spirituelle de plusieurs de nos grands saints — nous souhaitons que son étude provoque, de la part de ses frères Orthodoxes, ainsi que de nos frères catholiques, une émulation féconde profitable à la cause de l'Unité.

N. B. — *On ne s'étonnera pas de voir un auteur Orthodoxe appliquer l'épithète de saint à des personnages qui, canonisés par son Église postérieurement au schisme, n'ont pas reçu explicitement cet honneur dans la nôtre. C'est le cas, en particulier, de Grégoire Palamas.*

L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine

par

UN MOINE DE L'EGLISE ORTHODOXE DE ROUMANIE

PARMI les traits caractéristiques de la quête spirituelle — ou simplement intellectuelle — de ces dernières décades — période délimitant notre contemporanéité — la découverte de la *Philocalie* Orthodoxe et de la vie de prière s'y rattachant mérite d'être considérée comme particulièrement importante et significative. Importante, d'abord à titre objectif, en tant qu'ouverture des horizons de la connaissance et acquisition nouvelle, presque insoupçonnée, d'une formule caractéristique de spiritualité chrétienne. Significative aussi, de cet ordre singulier de signification où la situation même de l'esprit incarné s'exprime, jamais épuisée, quoique toujours lumineusement saisie, déployant sans cesse un réseau organique de signes et d'articulations à mesure que notre recherche s'amplifie et se nuance. Une brève récapitulation des étapes parcourues dans cette voie rendra peut-être plus concret ce sentiment.

Il y eut d'abord, dans les premières décades de ce siècle, une redécouverte, au sens technique du mot, des textes patristiques ayant trait au « courant » de vie spirituelle connu sous le nom traditionnel d' « hésychasme ». Le travail savant qui s'ensuivit (si magnifiquement conduit par les Pères Assomptionnistes et Jésuites) est parvenu à dégager le corps d'une doctrine, à en préciser certains éléments historiques et à esquisser les premiers essais de synthèse par voie d'interprétation et de comparaison. Jamais la reconnaissance envers les pionniers de l'exploration historique de l'hésychasme ne sera assez profonde, et nous aurons l'occasion d'y revenir. Leur effort, d'ailleurs, s'est dépassé lui-même en s'intégrant dans le renouveau patristique de l'époque dont il avait donné la mesure et comme l'avant-goût. Pourtant, les synthèses et les appréciations tentées sous l'impulsion du moment initial restaient, forcément, prématurées. On ne savait pas encore fixer la place de cette formule originale de « vie mystique » dans l'ensemble de la spiritualité

chrétienne orientale et il s'avérait toujours difficile d'assouplir l'attitude érudite ou le réflexe apologétique. Or, les réalités considérées résistaient, naturellement, à un effort de connaissance qu'une méfiance mal surmontée empêchait d'être pleinement lucide. Il fallait absolument trouver une autre voie d'approche.

Ce fut la voie du *Pèlerin russe*. Chronologiquement parallèle — ou de peu postérieure — aux travaux scientifiques sur l'hésychasme[1], la publication des *Récits* de l'humble inconnu révéla la *Prière de Jésus*, présente, par-delà le cercle spécifique du monde monastique, au cœur même du chrétien Orthodoxe de n'importe quel lieu ou état. Il s'avérait, dès lors, difficile de la déclarer un « courant » au sens restreint du mot et de lui assigner une fiche historique définitive. En tant que noyau de la spiritualité chrétienne orientale, elle devenait dans un certain sens aussi « trans-historique » que celle-ci, soutenant en outre de son rythme intérieur les formes toujours fraîches sous lesquelles elle continuait à s'incarner à travers les temps : icône, hymne, geste spirituelle. On a donc su prêter l'oreille au murmure du *Pèlerin* passant son chemin; on a moins clairement vu, mentionnons-le sans nous y arrêter, le rigoureux *Traité de prière* que son histoire cachait, merveilleuse introduction et clef de la Philocalie[2].

De cette manière fut atteinte la troisième étape. Les faits s'accumulant, le domaine de la recherche s'élargit. Le besoin s'impose d'établir des analogies, d'encadrer le tout par un horizon aussi compréhensif que possible. C'est le moment à la fois fécond et équivoque où les diverses notions, hypothèses ou doctrines préétablies tâchent d'interpréter le « phénomène », c'est-à-dire de se l'incorporer. A ce moment nous sommes encore.

On est normalement frappé par le caractère « technique » inaccoutumé de l'enseignement philocalique et de la pratique hésychaste : un jugement défavorable, porté au nom de la mystique occidentale autrement structurée, semble toujours justi-

1. Les premiers essais à ranger dans cette série datent du début de notre siècle. (Cf. par exemple : J. Bois, *Les hésychastes avant le XIVe siècle*, dans *Échos d'Orient*, V, 1901-1902). Pourtant, c'est seulement avec l'étude du R. P. Irénée Hausherr sur *La méthode d'oraison hésychaste* (*Orientalia christiana*, vol. IX (2), n° 36, 1927), nous semble-t-il, que l'intérêt pour l'hésychasme se précise et que commence sa restitution érudite et féconde. C'est au P. Hausherr que revient, en premier lieu, toute reconnaissance. Quant aux *Récits du Pèlerin russe*, la première traduction parue en Occident fut celle de R. von Walther, *Ein Pilgersleben*, Berlin, 1925. La revue *Irénikon* en a publié une première traduction française (tome IV, 1928, pp. 147-244). Nombre de traductions ont vu le jour depuis lors et continuent de paraître en plusieurs langues. Particulièrement réussie et attachante reste celle de Jean Gauvain, *Récits d'un Pèlerin russe*, coll. « Les Cahiers du Rhône », Neuchâtel, 1943, seconde édition 1948

2. Du moins n'avons-nous connaissance, dans ce dernier sens, que du seul essai du R. P. C.-J. Dumont : *La prière perpétuelle chez les Orthodoxes*, dans *La Vie Spirituelle*, juin 1944.

fié. Il s'agit d'une transmission traditionnelle incontestable : n'y a-t-il pas là une occasion inespérée, pour les représentants du traditionalisme moderne, de recevoir une éclatante confirmation du sein même du christianisme, cette « religion » réfractaire à toute vérité ésotérique? La tradition philocalique n'est pas dénuée d'un évident élément de mystère (nom donné dans l'Eglise Orthodoxe non seulement aux sacrements, mais aussi à certaines hiérurgies ou encore à l'expérience spirituelle vue dans sa profondeur théandrique) : cela, également, à travers une optique prédisposée, vient évoquer, outre la notion d' « ésotérisme chrétien » l'affinité, sinon l'équivalence, avec les techniques spirituelles extrême-orientales : ce qui ne va pas sans soulever de nouvelles questions. Nous arrêterons ici, bien qu'on puisse la continuer, l'énumération des problèmes et des points d'interrogation suscités par l'étude de la spiritualité hésychaste. Car, plus significative peut-être que les faits eux-mêmes, on aimerait souligner la convergence qui les épouse, orientant les recherches vers un point de rencontre et de clarté. Si, en effet, les références « exotiques » permises par la tradition contemplative chrétienne orientale témoignent d'une position spirituelle qu'on aurait profit à méditer, c'est surtout dans la plénitude de l'Eglise, dans son universalité spirituelle retrouvée que la *Prière du cœur* ferait mieux voir son sens et sa fonction propres; mais elle saurait, aussi bien, y conduire les âmes qu'elle embrase.

Cependant, on ne peut manquer de noter comment, par rapport à cet effort commun et à ce commun débat, la chrétienté orientale s'est montrée plutôt silencieuse, voire même réservée. Sans doute, elle en avait offert elle-même la matière : les sources, les textes, les faits, un peu le tout; la discussion ne s'en faisait pas moins, en quelque sorte, sans elle. Certes, on le sait, il y a une discrétion[3] spontanée qui enveloppe toujours la spiritualité Orthodoxe, comme pour mieux protéger son être intime : la controverse publique lui répugne. Et aussi (pourquoi ne pas l'avouer?) une carence historique prolongée l'empêche de donner toute la mesure de sa tradition ou du moins d'en produire un assez clair témoignage. Mais surtout, il est permis de le penser, la raison fondamentale réside dans la qualité différente de la part que devrait prendre l'Orthodoxie dans le dialogue : par-delà la très utile — et obligatoire — enquête érudite, on a le droit d'attendre d'elle, encore une fois et toujours, la *source* de la Prière du cœur jaillissant sans cesse dans les profondeurs de l'Eglise. Car, en dehors de la communion organique à son milieu ecclésial, la Philocalie, en tant que document spirituel, ou la pratique hésychaste, en tant que méthode, sont

3. On peut prendre aussi bien ce terme, sans se tromper, dans son acception ascétique de « discernement des esprits ».

inévitablement livrées à l'ingéniosité et à la bonne volonté individuelles — ou à leur absence. Et si de précieux aperçus en ont déjà été obtenus suivant cette voie, on a, aussi bien, le droit de se demander quelles seraient la forme et la portée d'un renouveau philocalique à l'intérieur de l'Eglise, fidèle, sans difficulté, à la tradition sainte, et ouverte aux signes du temps qui nous revient.

En soulevant la question, nous ne voulons en aucune manière insinuer que nous nous apprêtons à lui donner ici une réponse complète, disons *la* réponse Orthodoxe. Ce serait d'ailleurs nous contredire après avoir reconnu le caractère discret de la spiritualité hésychaste dans l'ensemble de la tradition chrétienne orientale. Cependant, nous aimerions signaler, simplement, le fait d'une restitution de la Philocalie et de la vie spirituelle d'où elle émerge à leur fonction plénière dans une des branches de l'Orthodoxie, — par-dessus la normale curiosité intellectuelle, bien sûr, quoique manifestant une lucidité accrue envers les réalités contemporaines significatives pour l'esprit. Il s'agit, nous semble-t-il, d'un événement spirituel et ecclésial caractéristique : nous dirons donc : d'un avènement.

Entre les années 1946-1948, ont paru à Sibiu, en Roumanie, les quatre premiers volumes d'une version roumaine de la Philocalie. Dix années se sont écoulées depuis lors; il nous est permis, aujourd'hui, de jeter un regard sur le visage intérieur des faits.

L'ouvrage publié alors présentait toutes les qualités requises pour s'imposer d'emblée comme un travail d'excellente érudition. Plus encore, il était l'expression d'un état spirituel enveloppant, signe manifesté dans l'économie inscrutable de l'Eglise. On voudrait souligner fortement ce trait, puisqu'il constitue en soi la marque de l'authentique : en effet, la Philocalie, en tant que source versée dans un texte choisi, a toujours été le fruit d'une vie plus profonde de l'Esprit, créateur de ses propres formes dans la liberté souveraine de son souffle. Ce qui présuppose, sans doute, une œuvre (encore une fois : organique et non discursive) d'intégration et d'assimilation, de dialogue avec les réalités porteuses des signes, de contemplation rigoureuse de l'éternité impliquée dans le temps. Et même s'ils ne constituent pas la substance de la texture philocalique — reçue, elle, d'une autre hauteur — ces traits restent, néanmoins, discernables dans chaque membre du corps philocalique, à travers les siècles, preuve de son caractère incarné. Nous nous trouvons donc aussi bien devant une « histoire » — écho immanent du tout dans ses parties — qu'il nous faut maintenant évoquer. Et s'il arrive à notre récit de prendre parfois l'apparence d'une discussion théorique, il faudra passer outre et y découvrir le reflet des situations concrètes rencontrées, à une échelle ecclésiale et non individuelle, sur le parcours de la Philocalie roumaine.

Car les silencieux éclats spirituels manifestés par l'œuvre de l'histoire, dans n'importe lequel de ses coins perdus, sont plus fonciers que l'histoire elle-même : en toute rigueur, ce sont ses anges que les ont demandés et obtenus.

I. — Le filon traditionnel

Si fortuite qu'elle puisse paraître, l'apparition historique de la Philocalie laisse entrevoir, dès le premier moment, sa plénitude intérieure et le destin particulier qui lui était assigné. C'est dans la puissante réverbération spirituelle du IVe siècle qu'elle fait son entrée. Les grands Basile et Grégoire de Nazianze scellent de ce nom une anthologie, un choix de textes ascétiques et mystiques puisés dans l'œuvre d'Origène[4]. On peut reconnaître, dans le fait aussi bien que dans le mot, une étincelle de leurs génies-frères et comme une intime synthèse entre la flamme ascétique du Patriarche des moines et la sereine contemplation du Théologien. La notion de « philosophie », bien que toujours estimée par eux et admise dans une légitime hiérarchie des valeurs, est nécessairement écartée ici comme trop accaparée par la « sagesse du monde »; et l'Amour du Beau viendra donner sa motivation plus radicale — et qualitativement différente, d'ailleurs, — à l'effort chrétien vers la perfection. Certes, en bonne tradition hellène, le Beau s'identifie au Bien à son degré suprême; pourtant, dans l'esprit de la Philocalie, la Beauté prévaut, en quelque sorte, elle lui est essentielle. Son visage « incréé » s'y dévoile : fulguration déifiante, c'est la Lumière, dont il est dit : *Deus lux est*, qui a jailli à travers l'humanité divine du Christ sur la Montagne de la Transfiguration. Dieu est Amour et Dieu est Lumière[5] : la lettre même de la Philocalie les contient ensemble et, à leur intersection, cachée, la Paix; cette paix qui, selon Nicodème l'Hagiorite, faisait Pierre s'écrier dans le ravissement thaborique : *Bonum est nos hic esse*, et qui devait ensuite définir de son nom technique — *hésychia* — l'unité de la vie extérieure et de l'état intérieur (et celui-ci en particulier) des contemplatifs orientaux. A la fois « manuel » spirituel, guide et compagnon de route, la Philocalie exprime donc, s'il nous est permis de parler ainsi, une « coupe » dans le courant ininterrompu de vie contemplative présente aux profondeurs de l'Eglise afin de la manifester. C'est de cette situation qu'elle tient son admirable plasticité interne lui permettant d'englober, sur

4. Ce vénérable recueil philocalique a été plusieurs fois édité, moins fréquemment de nos jours. Après l'édition Delarue (Paris, 1733), c'est la belle version critique de J. Armitage Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 1893, qu'il faut signaler.

5. C'est évidemment l'héritage johannique

le parcours, les acquisitions nouvelles, de réajuster, un peu plus loin, son contenu, de redistribuer l'héritage reçu selon les exigences du temps — du temps charismatique — tout en restant identique à elle-même. Car elle est une structure foncièrement vivante, nous dirions « personnelle » dans le sens le plus élevé du mot; elle épouse la recherche, l'aspiration, les instants de grâce de celui qui s'engage sur la voie de la prière la plus profonde. Jusqu'aujourd'hui, les moines roumains — comme, d'ailleurs, les moines athonites — composent spontanément leurs philocalies personnelles (toujours manuscrites : il y a une vieille méfiance pour la froide lettre imprimée), recueils de textes spirituels appropriés à leurs états successifs. Pourtant, laissant de côté ces florilèges philocaliques voués à l'humilité et au silence, remarquons comment, entre la première Philocalie des grands Cappadociens, glanée dans l'œuvre du Didascale alexandrin (et il ne faut pas oublier combien, d'un certain point de vue, le premier désert a été l'hinterland mystique d'Alexandrie) et la grande Philocalie établie par Nicodème l'Hagiorite au seuil des temps modernes, le chemin de la spiritualité hésychaste est parsemé de « petites » philocalies intégrées ensuite dans celle du XVIIIe siècle[6]. Ordonnés plutôt suivant le rythme très intérieur et presque musical des thèmes fondamentaux de la contemplation que par une règle logique préétablie, ces signes écrits marquent néanmoins clairement les points d'émergence d'un courant silencieux. Il faudra donc, autant que possible, essayer de saisir celui-ci, afin de comprendre les devenirs du livre qui le manifeste à l'extérieur.

Il est nécessaire, pour commencer, de reconnaître qu'on se trouve devant une « tradition ». La vie spirituelle a toujours été conçue dans l'Eglise orientale comme une transmission vivante, une *paradosis*, véhiculant l'Esprit incarné dans l'histoire. Pour évident que cela soit, il n'y a ici aucune place toutefois pour un conflit d'importance avec la Tradition de l'Eglise tout court, ni pour une distinction de nature d'avec celle-ci. C'est le souffle du même Esprit-Saint qui allume le feu de la Prière du cœur et le garde brûlant dans l'Eglise; dans une position d'intériorité, il est vrai, mais qui, précisément à cause de cela, ne permet aucune dépréciation ésotérique de la vie spirituelle réalisée sous d'autres formes. (Nous dirons, en précisant, que si un mystère n'est pas un secret, cela est particulièrement vrai du mystère chrétien, continuant la condition même du Dieu Incarné, à la fois offert dans sa plénitude à chacun, et invisible pour ceux qui ne le voient pas. On est, essentiellement, dans un autre univers

6. Par exemple Théodore d'Edesse et, certes, Nicéphore le Solitaire. Parfois (cf. les *Cent chapitres*, de Théodore d'Edesse) ce sont de simples répétitions inlassables de textes déjà très connus, appropriés de cette manière par un moine pour son propre profit spirituel et associés dans la suite à son nom.

que celui de la doctrine ésotérique protégeant, par une initiation secrète, sa « vérité universelle » contre les psychiques et les hyliques. La distinction, elle-même extérieure, entre ésotérique et exotérique, est dépourvue de sens ici, car il ne s'agit plus d'une continuation cachée et niant le temps, d'un passé sacré, mais d'une continuité de Présence, à chaque instant créatrice et vivifiante, — on dirait d'une contemporanéité de l'Esprit. Il nous semble opportun de discerner, dans ce sens, entre la tradition de l'Eglise et les autres formes traditionnelles, en cours de réanimation artificielle à l'heure actuelle.)

Il nous faut, pourtant, aller plus profondément et reconnaître cet Esprit comme l'esprit de la filiation. La vie de prière (et c'est le deuxième fait qu'on voudrait souligner) naît à l'intérieur du cœur par la bénédiction de l'Abbé, du Père spirituel qui n'est pas seulement le maître (*praeceptor*) mais, littéralement, celui qui donne naissance (*non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo*) à un être nouveau dans le Christ, à la fois le Fils et Notre Père. La lumière du baptême est ainsi « réveillée » et portée vers sa plénitude, c'est-à-dire vers la fin normale de la vie chrétienne que la tradition orientale aime appeler déification. La voie de l'hésychia y mène, et l'instant de la bénédiction du Père l'ouvre, droite et ailée, en écartant les dangers, les illusions, les aberrations surgissant de l'ombre. (On ne peut pas s'empêcher de considérer dans cette perspective, encore une fois, l'initiation qui donne accès à la réalité secrète dans les formes traditionnelles classiques comme le vide de la bénédiction ou la méconnaissance de la paternité, ce qui l'oblige à se rattacher inévitablement au cycle impersonnel d'une vérité absconse et à s'y arrêter. Tout se tient dans cet ordre de faits.)

On se rend, peut-être, déjà compte, à la lumière de ce qui précède, qu'il ne faut pas essayer de tracer l'itinéraire de la tradition hésychaste selon les exigences de la prospection historique extérieure. Et pourquoi en serait-il autrement ? Ceux qui ont embrassé cette vie ont renoncé à leur part dans la publicité du monde afin de mieux le servir, en y conservant jusqu'au jour final l'invocation qui ne doit pas cesser. Il faudrait plutôt apprendre à lire et à pénétrer les signes discrets qui jalonnent la route de la prière : une allusion symbolique à la méthode proprement dite (dans les apophtegmes des premiers Pères du Désert l'emploi de la technique du souffle sera suggéré par les images, d'une rigoureuse valeur réelle, de la colombe, de l'aigle, de la prière ignée); une Vie de saint, traité cryptique de contemplation, écrite par son fils spirituel ou par quelque disciple (la *Vie de saint Syméon le Nouveau Théologien*, par Nicétas Sthétatos, est à ranger dans ce cadre); la représentation iconographique — vrai message chiffré — d'un saint hésychaste en posture orante, ou d'un thème prototypique comme le Buisson

Ardent[7] (les icônes et les fresques du mont Athos ou de n'importe quel pays Orthodoxe, Roumanie comprise). Cependant, si les signes de la trajectoire de la tradition contemplative orientale transcendent, pour ainsi dire, le document temporel, il n'en faut pas conclure qu'une reconstitution soit impossible ou plus ou moins réduite à l'arbitraire. Loin de là, la topographie de l'hésychasme est suffisamment apparente à travers les couches d'une histoire où il eût été inutile de la vouloir plus claire et distincte.

Saint Basile, au milieu du IVe siècle, parle déjà d'une « tradition tacite et mystérieuse maintenue jusqu'à nos jours et d'une instruction secrète que nos Pères ont observée par un silence pur de toute curiosité »[8] : indication générale, visant les hiérurgies aussi bien que la doctrine, de la vie spirituelle reçue et transmise par voie de tradition. Peu après, saint Jean Cassien, récapitulant dans son prodigieux pèlerinage spirituel l'Orient et l'Occident, allait cueillir au désert thébaïtique la science de la prière perpétuelle. Il précise à ce propos : « C'est un secret [...] que nous ont transmis les rares survivants des Pères du premier âge (antiquissimorum patrum) et que nous ne livrons de même qu'au petit nombre des âmes qui ont vraiment soif de le connaître[9]. » Le premier âge de la solitude égyptienne, c'est l'âge de Paul et du grand Antoine d'Ammonas et de Moïse, d'Hilarion et d'Arsène, de Macaire dont la vie fut une extase continuelle, d'Evagre, son disciple, et de tous ceux (en commençant par les « Pères très anciens » et plus reculés encore) qui, à l'intérieur de leur hésychia et grâce à elle, ont mené le grand combat invisible au nom du Christ avec lequel leur vie était cachée en Dieu. Tout près de là, le désert sinaïtique et le désert de Gaza, en Palestine, s'animent aussi. La grande somme monastique de saint Jean Climaque, *L'Echelle de Paradis*, synthèse d'un temps mûr, porte témoignage, dans l'esprit aussi bien que dans sa lettre, de l'orai-

7. Dans la tradition spirituelle de l'Église d'Orient le *Buisson Ardent* marque un véritable « lieu » mystique, discret peut-être, mais très haut : révélation du nom ineffable, du mystère marial, vision ignée de l'eucharistie et de la *theôsis* (cf. le bel hymne de saint Syméon le Nouveau Théologien, septième prière préparatoire à la communion dans l'office Orthodoxe); il résume spontanément les thèmes essentiels de la spiritualité hésychaste

8. « Ex asservatis in Ecclesia dogmatibus et praedicationibus, alia quidem habemus a doctrina scripto prodita, alia vero nobis in mysterio tradita (ἐν μυστηρίῳ παραδεξαμεθα) recepimus ex traditione apostolorum [...] Nonne ex minime publicata et arcana haec doctrina (ἀπορρήτου διδασκαλιάς). Quippe illud probe didicerunt mysteriorum reverentiam silentio conservari » *Liber de Spiritu Sancto*, P. G., XXXII, 137 B C. Cette « tradition mystérieuse » ne saurait, sans doute, être réduite à la seule tradition hésychaste : pourtant celle-ci y a aussi sa place et une place privilégiée. Jusqu'au XVe siècle, l'appel à la tradition secrète de la part des Orientaux figure dans de très importants débats théologiques (Marc d'Éphèse au Concile de Florence; cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, tome II, p. 557).

9. *Collationes*, P. L., XLIX, 832 A.

son et du « style de vie » hésychaste. La spiritualité sinaïtique restera, d'ailleurs, jusque tard dans l'histoire un puissant foyer et une composante essentielle de la tradition contemplative chrétienne orientale.

S'il est vrai que la prière pure fut d'abord acquise dans la solitude pure, il ne l'est pas moins qu'un troisième courant érémitique est venu confluer avec elle. Nous pensons, bien sûr, au monachisme syrien florissant jusque dans la Mésopotamie inférieure et dont la vocation naturelle semble avoir été le plus haut envol de l'âme uni à la plus dure ascèse. Il garde sa vigueur même après que les vicissitudes de l'histoire l'aient relativement coupé du tronc Orthodoxe : comme les communications, les transferts, les emprunts ne cessent jamais dans cette région où le contact de personne à personne est décisif, il va nourrir, chose surprenante mais aussi normale, la spiritualité naissante de l'Islam et s'infiltrer, insoupçonné, dans de lointaines couches spirituelles de l'Asie[10]. Les homélies attribuées à saint Macaire l'Egyptien paraissent en provenir ainsi que, certes, l'œuvre d'Isaac le Syrien pour ne mentionner que les noms les plus fameux (les ménologes Orthodoxes perpétuant le souvenir de beaucoup d'autres). Présente à la source de ces trois sources et nourrie à son tour par elle, la vie hésychaste prend sa structure initiale dans cette aire originelle superposée à l'aire prophétique de l'Ancien Testament. Chaque lignage hésychaste doit y remonter ou, par là, passer encore plus loin, et toute Philocalie ouvrira ses portes, sous l'invocation des Pères de ce temps et de ce lieu[11].

De l'évêque Diadoque de Photicée (en Epire, seconde moitié du Ve siècle) nous parvient la première mention explicite de

10. Les contacts et les interactions entre le christianisme syrien et les structures spirituelles voisines anciennes ou naissantes (Islam) constituent, sans aucun doute, un magnifique chapitre de l'histoire religieuse et culturelle de l'Asie et un exemple merveilleux des voies mystérieuses à travers lesquelles la Providence poursuit ses desseins. Si les rapports entre le monachisme nestorien et la spiritualité, en cours de formation, de l'Islam sont assez élucidés aujourd'hui à la suite des solides études entreprises (Massignon, Nicholson), l'influence, pourtant incontestable et qualitativement importante (pour restreinte qu'elle ait été matériellement) des moines syriens partis en mission vers l'Inde, le Tibet, le Turkestan chinois, reste beaucoup plus voilée. Pour la vie spirituelle du monachisme syrien, centrée sur les thèmes spécifiques de l'hésychasme (déjà, il est vrai, en voie de corruption) voir le précieux travail d'Arthur Mingana, *Early Christian Mystics*, dans *Woodbrooke Studies* (Christian documents in syriac, arabic and garshuni, edited and translated) vol. VII, Cambridge, 1934).

11. Notons, en passant, comment cette obligatoire ligne généalogique devient pour l'hésychaste un instrument *sui generis* d'exploration et de connaissance à travers les temps. Grâce à elle il rejoint les zones les plus reculées et les plus cachées de son ascendance spirituelle. Sans prétendre à la rigueur d'une méthode historique (nous l'avons remarqué plus haut), on ne saurait pourtant lui nier toute valeur objective, voire pratique, dans l'étude de l'histoire de la spiritualité.

l'invocation « Seigneur Jésus » et aussi la mise en lumière des sens spirituels convergeant dans l'expérience de la plénitude — pléróphorie. Les Alexandrins et le Désert connaissaient déjà « les parfums comme préfiguration des mystères ineffables du Christ » et signe de la venue de l'Esprit-Saint, et Evagre en avait révélé la source johannique immédiate[12]. C'est comme un prélude lointain à l'abondance charismatique de saint Syméon le Nouveau Théologien surgissant au cœur même de la grande ville après cinq siècles. En effet, métropole monastique autant que cité impériale, Byzance n'ignore pas la vie hésychaste et les noms des hauts dignitaires laïcs, fervents de la Prière du cœur, ne sont pas rares. Au Xe siècle, la fameuse cénobie du Stoudion abrite le spirituel qui sera le maître et le Père de saint Syméon le Nouveau Théologien, Syméon le Studite (Eulabès). Avec son fils spirituel la tradition hésychaste atteint, à la croisée des millénaires (949-1022) à la fois son sommet et un tournant. Jaillissement de paradoxes et de lumière, la vie et la doctrine de saint Syméon, pour déconcertantes qu'elles puissent paraître au regard inaccoutumé, n'en manifestent pas moins une plénitude spirituelle unique, consommation lumineuse de l'amour et de la connaissance de Dieu, qui lui a valu le surnom de « Nouveau Théologien » à l'instar du grand Aigle de la contemplation[13].

Lentement, le courant se dirige vers le mont Athos comme

12. Apoc., v, 8 : « Fialas aureas plenas odoramentorum, quae sunt orationes sanctorum »; cf. Evagre, *Traité de l'Oraison*, 75 sq. Précisons dès maintenant ce qui sera également valable dans la suite, chaque fois qu'on se trouvera devant un usage apparemment « libéral » des Écritures Saintes, caractéristique des spirituels orientaux et grâce auquel ils se situent, par rapport à la Bible-source, dans une ligne traditionnelle spécifique. Pour ceux qui connaissent réellement — du fait de l'avoir soigneusement étudiée ou vécue — la spiritualité chrétienne orientale, il est à peine besoin de rappeler qu'il ne faut pas voir dans cet usage une interprétation forcée érigée en système ou une paraphrase allégorique, encore moins de la mythologie biblique, mais bien au contraire une attitude humble et légitime envers la Sainte Écriture. La Parole de Dieu sans cesse assimilée par le cœur du spirituel s'y laisse goûter dans son sens le plus intérieur qui, expérimenté, incarné et transmis plus loin, consacre un filon traditionnel. Sur un plan différent, mais non sans raison analogique, on pourrait invoquer la pluralité des Ordres religieux dans l'Église catholique où, pour les premiers temps du moins, chacun d'entre eux devait incarner une vertu (c'est-à-dire un sens) christique reçue à travers la personne du Père fondateur.

13. Ὡς ὁ ἠγαπημένος ἐθεολογεῖ' disait son disciple Nicétas Stéthatos (I. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, O. C., XII, 1928, ch. 36, l. 14). Sur le surnom attribué à saint Syméon, voir : Dr H. G. Beck, *Symeon der Theologe*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, XLVI (1953), et B. Krivochéine, *The Writings of St. Symeon the New Theologian*, *O. C. P.*, XX (1954). Dans la même « Vie » de saint Syméon, on peut lire l'épisode significatif — et émouvant — de la vénération qu'il rendait à la mémoire de son Père spirituel et qu'il dut défendre contre ceux qui lui faisaient reproche de transgresser la discipline canonique de l'Église : la fonction et la dignité du Père dans la vie hésychaste s'y laissent reconnaître.

vers son dernier rempart visible et le foyer d'une nouvelle irradiation. Lieu de choix des anachorètes depuis une haute antiquité, ayant reçu aussi la vie cénobitique de saint Athanase l'Athonite, la Sainte Montagne passera, néanmoins, par une époque de dure décadence spirituelle au XIIe siècle. C'est seulement avec Nicéphore le Solitaire et Grégoire le Sinaïte que la vie contemplative y sera rétablie dans sa primauté normale, disputée un moment par l'importance accordée à l'aspect extérieur et matériel de la vie monastique. Pourtant, on ne doit pas conclure à une extinction totale de la Prière de Jésus sur la Sainte Montagne pendant ce temps-là : on garde le souvenir, dans les ménologues Orthodoxes, de la rencontre significative entre saint Grégoire le Sinaïte, au début de sa croisade hésychaste, et de saint Maxime Capsocalivis (littéralement : le brûleur de huttes) un de ces tenaces contemplatifs athonites qui se plaint de l'affaissement de la vie spirituelle dans un lieu qui lui était consacré. La grave exhortation qui ouvre le *Traité de la sobriété et de la garde du cœur*, de Nicéphore le Solitaire : « Avant toute chose, mes frères, revenons à nous-mêmes [...] Car il n'y a qu'un moyen d'accéder au pardon et à la familiarité de Dieu [...] rentrer en nous-mêmes en nous retranchant du commerce du monde et de ses vains soucis[14] », prend, dans l'occurrence, un sens immédiat, sa valeur de principe mise à part. C'est un nouveau printemps spirituel au mont Athos dans ce XIVe siècle, et, — était-ce l'urgence d'un temps qui allait se briser ? — la voie hésychaste est enseignée maintenant au grand jour, les traits plus ou moins cachés auparavant étant fortement soulignés. La consécration, nécessaire sans doute, d'une dispute théologique s'avérait, d'autre part, inévitable car, vers la même époque, la théologie était, ailleurs, en train d'accomplir le changement structurel qui devait la mener de la contemplation spirituelle à la science spéculative. Nous sommes bien au siècle de la controverse hésychaste, du conflit entre la tradition vivante et l'humanisme naissant, en un mot au temps de Grégoire Palamas; mais, il ne faut pas l'oublier, c'est aussi le temps d'une expansion hésychaste vers des terres nouvelles.

Une fois rencontrée, on ne peut plus éviter la « question palamite ». Arrêtons-nous-y donc quelques instants, sans trop insister toutefois. On aimerait faire abstraction de la part regrettable jouée, alors et depuis, des deux côtés, par les malentendus et les passions humains : non seulement elle ne procède pas de l'esprit de charité et de vérité, mais elle reste en dehors du sens spécifiquement théologique et spirituel de la dispute. Quant à ce sens, il faut le dire comme de toute réalité spiri-

14. NICÉPHORE LE SOLITAIRE, *Traité de la sobriété et de la garde du cœur*, dans Jean GOUILLARD, *Petite Philocalie de la Prière du cœur*, Paris, 1953, p. 187.

tuelle, il y a un temps rigoureusement « donné » pour son acceptation, et rien — ou presque rien — ne peut être obtenu auparavant. Cela n'empêche pas, pourtant, la *théoria* palamite d'offrir, au regard ouvert, un potentiel métaphysique qu'il serait vain de continuer d'ignorer, vu surtout ses surprenantes connotations actuelles. Nous aimerions en indiquer brièvement une seule, ayant trait au problème qui, à l'état de mystère, a engendré en dernière instance la controverse hésychaste : la relation immanence-transcendance. Si l'on voit aujourd'hui ce rapport fondamental éclater et se disjoindre (et pas seulement à l'intérieur de la pensée philosophique), une des raisons doit en être cherchée, sauf erreur, dans la difficulté de concilier les deux termes suivant les données et les exigences approfondies qu'eux-mêmes font valoir. Le transcendant « se veut », pour ainsi dire, plus absolu, décidément « désobjectivisé », et en même temps aussi proche que possible de l'être humain; tandis que celui-ci, tout en pressentant la profondeur unique de la personne invocatrice de transcendance et visant à y intégrer la nature extérieure, hésite, néanmoins, devant le vertige du dépassement humain de l'humain, à l'exclusion de tout transcendant, dont il ne voit plus en quel point et comment il s'articule à l'immanent. C'est que l'*analogia entis* (sans doute valable entre certaines limites) ne suffit plus à rendre compte de l'assomption du créé dans l'Incréé et de leur interaction réciproque, à quoi le problème revient en dernier lieu. Or, ayant élevé le sens de la relation *immanence-transcendance* jusqu'à la hauteur christique circonscrite par l'antinomie chalcédonienne (« sans séparation, ni confusion; sans changement, ni division ») et par celle, (d'une incontestable origine patristique) de la distinction *essence-énergie*, le XIVe siècle athonite en a offert, pour la première fois avec une si forte clarté, un paradigme nouveau situé au-delà des catégories naturelles héritées du monde antique. (C'était, d'ailleurs, continuer la fonction traditionnelle de la contemplation monastique formatrice, depuis le désert égyptien, du nouveau *mens* chrétien.) Si l'ineffable transcendance de Dieu reste aussi absolue et imparticipable que jamais, elle n'en entre pas moins elle-même en communion déifiante avec l'être créé : état que les spiritualités de l'immanence de partout et de toujours, méfiantes d'un transcendant réductible par participation, poursuivent au long de leur implacable esseulement[15]. Bien que la position particulière de la tradition hésychaste à cet égard ne soit pas facilement saisissable, — ce qui, après tout, est normal, — il y aurait quand même profit à scruter les incidences multiples de ce testament mystique du dernier siècle byzantin. En effet, c'est grâce à lui que l'histoire byzantine finit

15. Nous pensons à la typique « restitution » de l'être dans l'esseulement absolu (*kaivalya*) du Yoga.

en lumière[16] et, plus forte que le fracas de sa chute, elle laisse entendre la joie de la résurrection déjà prégoûtée par ses spirituels.

C'est aussi l'époque où, à partir du centre athonite, la tradition spirituelle commence à être irradiée aux nouvelles terres Orthodoxes, émergeant de la marée de l'histoire. Les terres slaves du Sud, les terres roumaines, la grande terre russe recevront les semences de vie contemplative apportée par les moines hésychastes. Suivons le sentier roumain, précédés toutefois d'un avertissement nécessaire : l'histoire de la spiritualité roumaine et de ses traits philocaliques, apparemment discontinus mais intérieurement unifiés par l'économie de l'Eglise, n'est pas encore livrée à la grande historiographie[17]. Elle est toujours immanente à l'esprit et à la vie de cette contrée de l'Orthodoxie, bien plus, intégrée dans la vie œcuménique de celle-ci jusqu'à ignorer, dans un certain sens, les limitations nationales. L'Orthodoxie roumaine a souvent connu la joie d'accueillir, d'abriter, de servir les membres de la famille Orthodoxe, d'y entretenir un esprit de dialogue et d'unité. Elle en a, certes, tiré aussi son profit, ne fût-ce que l'occasion d'exercer et d'éduquer son génie propre : discrétion et sens de la mesure dans la vie spirituelle, générosité et ouverture de cœur dans le dialogue, volonté de synthèse et respect des valeurs universelles. Malgré cela, nous le répétons, aucun facteur majeur, jusqu'au XVIIIe siècle, n'est venu exprimer et faire valoir ces qualités (ce qui n'est pas toujours la marque d'une vertu, loin de là; les vicissitudes de l'histoire en fournissent, il est vrai, une explication partielle).

Très tôt dans la seconde moitié du XIVe siècle, le moine athonite Nicodème passe le Danube et touche le sol de la Petite Valachie (aujourd'hui la province d'Olténie). Apparenté, selon toute vraisemblance, aux familles régnantes de Serbie et de Valachie, il venait réorganiser la vie monastique, le cénobi-

16. A la veille de sa disparition, Byzance connut, sous le règne des Paléologues, une dernière grande renaissance dont le thème dominant, reflété par la théologie et l'iconographie de l'époque, est précisément le sens lumineux de la vie. Lumière douce et crépusculaire, affinant les contours terrestres sans les dissoudre et sans nier la valeur humaine de l'existence, mais qui aurait eu de la peine à composer avec une civilisation des « lumières intellectuelles ». Il est bien remarquable que le monde byzantin, né vieux et sans cesse grevé de tous les péchés de la vieillesse, ne se meurt pourtant pas d'épuisement; avant d'être submergé, sa jeunesse renouvelée brille, une dernière fois, de l'éclat de ses meilleures forces créatrices.

17. Le fait est, sans doute, à déplorer. Un immense matériel manuscrit attend, dans les bibliothèques et les archives, d'être dépouillé, classifié, publié. Comme référence générale on peut toujours consulter les travaux, traduits en allemand et français de Al. Xénopole et N. Iorga. En roumain, on dispose d'un assez grand nombre d'études monographiques, collections de documents, ouvrages généraux sur l'histoire de l'Eglise roumaine, où les éléments concernant l'histoire stricte de la spiritualité se trouvent parsemés.

tisme en premier lieu[18]. Sous sa surveillance directe les grands monastères de Voditza et de Tismana furent bâtis (en Olténie) et ses disciples, dans la même seconde moitié du XIVe siècle, contribuèrent à la fondation des puissants centres monastiques de Neamtzu et de Bistritza, en Moldavie. L'essor culturel et spirituel qui en résulta couvre, plus ou moins sans interruption — compte tenu des rigueurs de l'histoire — les trois siècles suivants. Plusieurs événements dignes d'être signalés eurent lieu pendant cette période dans la vie de l'Eglise roumaine. De ces événements, nous préférerions ne retenir que ceux qui avaient trait à la tradition de la vie contemplative. Mais, précisément, distinguer ces facteurs dans l'ensemble de l'Eglise serait non seulement faire œuvre de minutie, mais reconstituer en quelque sorte après coup (chose sans doute faisable et légitime) un état monastique continuant celui des Pères du Désert. Car, ne l'oublions pas, même au milieu du XVe, du XVIe ou du XVIIe siècle, c'est toujours le style des Abbés « du premier âge » qui domine, qui attire les âmes, qu'on tend à perpétuer, et que les grandes cénobies elles-mêmes, malgré la part qu'elles prennent à la vie culturelle et sociale du pays, proposent comme fin inéluctable, ou du moins comme suprême nostalgie du vrai moine. « Primitivisme », si l'on veut, moyen âge prolongé, mais aussi sentiment fort de l'*unum necessarium* et fidélité à la prière pure, offrande dont le monde vit. (Nous n'ignorons pas, pour autant, les contreparties négatives de cet « exclusivisme » spirituel; mais, regardées de plus près, celles-ci apparaissent plutôt relever de ses conditions extérieures que de son essence). Le mot roumain signifiant « ermite » est *sihastru*, modification selon le génie de la langue de ἡσυχαστὸν. Qu'on nous permette donc de faire une simple mention de la lignée des Sihastri habitant les forêts et les grottes des montagnes moldaves et valaques pendant tout ce temps[19]; leur mémoire est gardée présente par les moyens connus de la tradition vivante : manuscrits transmis de Père à fils spirituel, inscriptions, récits communiqués par voie orale, détails de leurs vies conservés dans les chroniques des monastères d'origine. (On ne peut omettre de nommer celui qui fut peut-être le plus fameux d'entre eux, l'abbé Daniel Sihastru, ayant vécu au XVe siècle, respecté et écouté des princes du pays, vénéré par les fidèles dès le lendemain de sa mort et récemment canonisé par l'Eglise de Roumanie.)

D'ailleurs, — force nous est de le répéter — pour fâcheuse qu'elle puisse être, l'absence de documents satisfaisants, même

18. Commémoré par l'Église roumaine le 26 décembre. Pour la question de l'hésychasme en Serbie à cette époque, cf. Miloje Vasici, *L'hésychasme dans l'Église et l'art des Serbes au moyen âge*, dans *Premier Recueil Th. Uspenskij. L'art byzantin chez les Slaves*, Paris, 1930.

19. Il y en a toujours, même aujourd'hui.

dans des époques plus proches de la nôtre, est, elle aussi, dans la tradition. Il faut reconnaitre les *hésychastes* (surtout quand on les rencontre) pour ce qu'ils sont : les morts de Dieu, les blessés de l'Amour et de la Lumière, qui se sont effacés du monde afin de voir la face de l'Invisible d'où ils reçoivent désormais leur vie nouvelle. (On pourrait évoquer en parallèle la noble vocation au silence et à la solitude des Chartreux dans l'Eglise d'Occident.) Et si, de temps en temps, leurs vies et leurs noms sortent de l'ombre sainte et s'avancent au grand jour de l'économie visible de l'Eglise, c'est pour y rétablir les sources de vie spirituelle disputées par le siècle. Dans l'Eglise d'Orient, c'est d'habitude la personnalité exceptionnelle — et tout aussi bien normale, — du point de vue de la tradition dont il est à la fois le fils et le gardien — d'un Ancien (Staretz) qui incarne et exprime l'essor nouveau : héritier des premiers Pères et témoignage vivant du sens personnel de l'autorité dans la vie contemplative. La spiritualité roumaine a eu son instant de large rayonnement dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, et il est associé au mon du Staretz Païssié Vélitchkovsky (1722-1794); cependant, la qualité particulière de l'événement a spontanément amené le dépassement des frontières régionales, engageant l'Orthodoxie tout entière (en tant que structure de vie spirituelle et non seulement dans le sens restreint de chrétienté orientale). Ce qui devient évident si l'on considère, par exemple, sa « coïncidence » avec le renouveau philocalique au mont Athos : le destin de la Philocalie se lie maintenant étroitement à celui de la spiritualité roumaine et, tout ensemble, aux signes des temps naissants.

Ce fut un tournant que cette fin du XVIIIe siècle dans l'histoire de la Philocalie et de l'hésychasme. Du fond de leur solitude athonite, les Anciens ont reconnu (par instinct plutôt que par raisonnement) l'imminence du XIXe siècle, et un dernier rétablissement de la tradition fut tenté. La Philocalie sera publiée dans la forme désormais classique et, parallèlement, de nouveaux écrits viendront rappeler, enrichir et préciser la doctrine. Au centre de l'action se situe le moine Nicodème de Naxos l'Hagiorite (1749-1809), de sainte mémoire, exemple lumineux de spirituel hésychaste ouvert au sens créateur de l'histoire. On pourrait évoquer ici également son œuvre d'érudition (dont le remarquable *Synaxaristis*, pièce essentielle dans l'étude de l'hagiographie grecque), sa propre contribution à la littérature hésychaste (nous avons en vue surtout un ouvrage assez peu connu en Occident : *La garde des cinq sens, de l'imagination, de l'esprit et du cœur*, récapitulant l'ascèse neptique[20] de l'hésychasme) ou bien les fruits de sa prière contemplative qui, comme très souvent dans l'Eglise d'Orient, ont pris la forme

20 De *nepsis*, état éveillé de l'esprit.

liturgique (le *Theotokarion*, louange à la gloire de la Sainte Vierge, ou les grands hymnes acathistes des Saints Apôtres Pierre et Paul, et du Nom ineffable de Jésus[21]): Et l'on ne peut que souligner comme très significatif l'intérêt porté par Nicodème l'Hagiorite aux formes occidentales de la vie sipirituelle qu'il considérait comme importantes dans l'ensemble de son époque et peut-être convergentes jusqu'à un certain degré avec les propres voies de sa tradition. En effet, on est heureux de voir ce saint athonite traduisant, adaptant et publiant en grec les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola et *Le Combat spirituel* de Lorenzo Scupoli, par-delà les pénibles préjugés latinophobes traversant parfois son milieu. Quant à la *Philocalie des Saints Neptiques recueillie parmi nos Saints Pères Théophores, où l'on apprend comment, par la philosophie de la vie active et de la contemplation, l'esprit se purifie, est illuminé et rendu parfait*, parue en deux volumes[22] à Venise en 1782, elle reste, sans doute, le grand événement spirituel de l'Orthodoxie contemporaine dont le Bienheureux Nicodème s'est fait l'instrument. Pourtant, son avenir sera assez modeste dans l'aire grecque limitrophe de la Sainte Montagne : elle y fut réimprimée plusieurs fois, il est vrai, mais plutôt comme un acte de dévotion ou de culture théologique que comme écho d'un renouveau philocalique profond[23]. Ce renouveau aura lieu, avec de larges conséquences, en terre roumaine, partie intégrante du réveil spirituel dû à l'Abbé Païssié (Vélitchkovsky).

Le futur archimandrite et skimonakh Païssié[24] naquit à

21. L'hymne acathiste, on le sait, est un poème doxologique composé initialement à la gloire de la sainte Vierge et devenu ensuite la formule liturgique éminente d'exaltation des grands saints et des principaux mystères du salut. L'acathiste-type de la Theotokos a sa place spéciale dans l'office de l'Église Orthodoxe, le 5e vendredi du Carême; les autres sont chantés pendant l'office des jours ordinaires. On écoute toujours debout (*a-cathiste* = non assis) l'égrènement de ses vingt-quatre stances, ponctuées de litanies et d'alleluia, disposées dans un mouvement de louange ininterrompue et ascendante, entraînant l'esprit à la manière d'une « roue chérubique ». Cependant, grâce aux possibilités offertes par sa structure et vu son usage dans l'Église et dans la vie dévote du moine, l'acathiste réalise, très souvent, un « traité » ou une « méthode » de prière contemplative, aisément accessible et d'une efficacité accrue. Les acathistes de Nicodème l'Hagiorite, ainsi que d'autres, produits dans les milieux hésychastes, doivent être lus, partant, d'un œil averti.

22. La publication de la Philocalie grecque a été rendue possible par les munificences d'un prince romain, assez difficile à identifier, de la famille Mavrocordat. Voir à ce propos J. Gouillard, *op. cit.*, p. 8, et surtout P. Dumitru Staniloae, *Filocalia Română* (que nous indiquerons désormais par le sigle F. R.), vol. I, pp. v-vi.

23. M. J. Gouillard, *op. cit.*, p. 11, se demande : « On aimerait connaître la destinée de la Philocalie grecque. On n'en sait autant dire rien. Une édition légèrement augmentée paraîtra à l'Athos en 1897. » A notre connaissance, hors la *princeps*, il y a trois autres éditions grecques à signaler : Constantinople, 1861; Athènes, 1893 et Athènes, 1900. Depuis la traduction de M. J. Gouillard, une nouvelle édition a paru, tout récemment (Athènes, 1957), sans modification, non commentée, suivie d'un index général.

24. L'état monastique, dans l'Église Orthodoxe (qui ne connaît que les

Poltava (Ukraine) et reçut au baptême le nom de Pierre (Piotr). Son ardente vocation monastique le pousse très tôt — après de brèves études à l'Académie Théologique de Kiev — à partir à la recherche d'un Père spirituel et du lieu de la paix [25]. On le trouve, encore très jeune, parmi les disciples du staretz Vasile de la Poiana Marului dans l'ermitage de celui-ci, situé aux confins de la Moldavie et de la Valachie. La rencontre de l'Abbé Basile a marqué de façon décisive le devenir spirituel de son disciple. Vivant lui-même la Prière du cœur, il avait orienté la vie de sa petite communauté vers l'hésychia et la contemplation. Selon toute vraisemblance, c'est ici que le futur staretz Païssié connut pour la première fois la tradition hésychaste. En revanche, c'est grâce à lui surtout que le nom du staretz Basile nous a été conservé : sans lui il serait demeuré dans le silence que peuplent ceux que Dieu seul connait. Le jeune moine passe quatre années près de son Père spirituel et part ensuite au mont Athos. Son retour ne le conduit pas jusqu'en Russie. Il s'arrête en Moldavie où il devient d'abord Abbé du monastère de Dragomirna (avec quelque six cents moines), puis de celui de Seculu et enfin de Neamtzu. Ce dernier verra la grande œuvre de sa vie. Il y rétablit la règle monastique, corrige l'office, fait organiser une puissante impri-

vœux perpétuels), comporte deux degrés : la μικροσχῆμα (le petit habit, littéralement : le petit visage; en roumain : *monah*) état commun du moine cénobite; et la μεγαλοσχῆμα (le grand habit ou le grand visage; en roumain : *schimnic* ou *schimonah*), c'est-à-dire l'ermite, l'anachorète, le solitaire, — bien que cette solitude soit vécue parfois en reclus à l'intérieur même de la cénobie. Le moine, ayant déjà reçu son nom nouveau au moment de sa consécration, passe par une seconde mort et résurrection pour devenir *schimonah*, fait le vœu de nouvelles obligations ascétiques et change de nouveau son nom. Ainsi, dans notre cas, Pierre Vélitchkovsky devint le moine Platon, et le moine Platon devint le schimnic Païssié. Puisque le schimonah incarne l'état contemplatif total, rigoureusement parlant, il devrait revenir, normalement, à chaque moine Orthodoxe. Déjà au IXe siècle saint Théodore Studite, grand cénobiarche, enjoignait dans son « Testament » spirituel à son successeur de ne jamais diviser l'état monastique, mais d'accorder en même temps le petit et le grand habit, installant ainsi d'emblée le moine dans sa condition plénière.

25. Comme biographie de l'Abbé Païssié, l'essai le plus complet reste celui du P. Serge Tchetvérikoff (plusieurs éditions de la traduction roumaine faite d'après le manuscrit russe) et sa « Vie » écrite à la manière panégyrique des ménologes orientaux par ses disciples roumains, Platon et Kiriac (rééditée, après un siècle, en 1935). En français; cf. le chapitre que lui consacre feu le P. I. Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953, où l'édition russe de l'ouvrage mentionné plus haut du P. Tchetvérikoff est utilisée.

Il nous semble opportun d'attirer l'attention sur un autre grand renouveau spirituel contemporain de l'hésychasme païssien, originaire des mêmes régions ukrainiennes et carpatho-moldaves de l'Europe orientale. Il s'agit du *hassidisme*, mouvement de mystique et de piété juives, fondé et répandu avec une ferveur de doux prophète par Tor Ba'al-Shem, le « Maître du bon Nom ». La part discrète qu'il doit à l'hésychasme ne saurait être niée; dans l'intense fermentation de l'époque et du milieu, les osmoses et les intercommunications spontanées ne cessaient de se produire.

merie et commence le travail de traduction et de publication des écrits des Pères. *C'est ici que la Philocalie sera traduite en slavon et orientée vers sa destinée russe.* Elle paraît à Saint-Pétersbourg en 1793 sous le titre de *Dobrotoljubié* et il est à peine besoin de rappeler à quel point la piété et la spiritualité russes du XIXe siècle en ont été marquées. Pendant ce temps, à Néamtzu, on continue sans interruption la traduction en roumain des œuvres patristiques. Du haut de sa cellule abbatiale, souvent remplie (selon le témoignage des contemporains) de l'irradiation de son visage transfiguré à l'heure de la prière, le staretz Païssié veille sur l'effort spirituel et le salut de quelque mille moines. Le don des larmes lui avait été accordé à la fin de son existence terrestre : il passe, dans une paix profonde, de cette vie à une Lumière plus grande encore le 15 novembre 1794. Sa tombe, dans la nef de la grande église du monastère, est vénérée par les fidèles et les moines.

Le grand Abbé a été plusieurs fois sollicité d'exercer la fonction traditionnelle du staretz en se prononçant avec autorité sur les questions concernant la pratique de la Prière du cœur. On pourrait citer comme exemple la lettre qu'il adressa à l'Abbé du *skit* (*asketerion* = ermitage) de Vorona (Moldavie du Nord) où, en maître, il distingue, de leurs incidences négatives, les signes authentiques de la technique respiratoire et de la recherche du lieu du cœur. La connaissance de ce document hésychaste — et de maints autres si proches de nos jours, rendrait sans objets certaines craintes et explications improvisées ayant cours aujourd'hui, en même temps qu'elle aiderait à l'intelligence correcte des faits.

Le courant spirituel manifesté par la vie et l'œuvre du staretz Païssié se ramifie, se dirigeant vers la Russie d'un côté, et s'enracinant en terre roumaine de l'autre. Les disciples russes porteront au cœur de la Russie la source hésychaste (en renouvelant ainsi la première couche de la tradition instituée par le staretz Nil Sorsky quatre siècles auparavant). Les startzy du fameux monastère d'Optina, centre spirituel du pays, ont perpétué la tradition de la Prière du cœur, en passant par l'archimandrite Ambroise, contemporain de Dostoïevsky et du Pèlerin, jusqu'au dernier staretz ouvertement connu, l'archimandrite Léonide, mort en 1922[26]. Et la Philocalie a, certes, sa part dans la spiritualité du temps. L'évêque Théophane (Govorov) de Tambov et Vladimir (plus connu sous le nom de Théophane le Reclus) entreprend d'établir la grande Philocalie russe (*Dobrotoljubié*) qu'il fait publier en 1877. Elle revèle le génie de son rédacteur et, jusqu'à un certain degré, celui de son époque. Dans le remaniement du texte reçu, d'abord : les chapitres

26. Cf. la description détaillée du filon païssien des grands startzy d'Optina à la fin du livre déjà mentionné de Tchetvérikoff (éd. roumaine).

des Pères foncièrement « théoriques » (= contemplatifs : Grégoire Palamas, Callixte Cataphygiotès), jugés trop difficiles, ne sont pas inclus. A l'encontre de la tradition païssienne — ou de la tradition tout court — le rédacteur de la Philocalie russe met ensuite une sourdine sur l'enseignement « technique » de la prière (la veille — non le contrôle — du souffle, le lieu du cœur, la lumière intérieure, toutes les questions qui animaient la quête du Pèlerin) ne remplissant selon lui qu'une fonction auxiliaire. Par contre, il développe les coordonnées ascétiques, morales, nous dirions même hautement psychologiques, de la vie de prière, redistribuant, en conséquence, le matériel philocalique : Ephrem le Syrien, Dorothée, Théodore Studite en proportion massive, y sont ajoutés. C'est là une autre caractéristique de la version philocalique russe : la Philocalie épouse toujours, nous l'avons répété à satiété, les exigences du temps et du lieu qui la réclament. Que l'on ne s'étonne pas, dès lors, du contenu décidé par Théophane le Reclus : le cœur russe s'en est nourri largement, lui faisant porter des fruits au centuple; retenons-en, toutefois, la note de ferveur ascétique, de dévotion, de minutie psychologique, voire de lyrisme mystique (s'il est permis de s'exprimer ainsi) qui caractérise la spiritualité russe contemporaine (second moitié du XIXe siècle et depuis lors[27]) moins portée vers le rythme exact de la *theoria*.

Tournons-nous du côté roumain. Après la mort du Père, les fils (à Neamtzu et dans les cénobies affiliées) continuent sa vie, sans négliger le travail essentiel de publication du trésor patristique. L'Abbé Païssié — et ce n'est pas la moindre part de son héritage — avait inculqué à ses disciples roumains un goût exact pour les écrits spirituels des Pères et l'ardent désir de les restituer à leur temps. Jusqu'en 1860 — le tournant négatif dans la vie monastique du pays[28], — on réalise une merveil-

27. Traits visibles aussi bien dans les autres écrits de l'évêque Théophane (d'ailleurs écrivain très fécond) que dans les *Sborniki* (Anthologies) relativement récents (1938-1940) de la Prière du cœur publiés par l'higoumène HARITON, du monastère de Valaam. C'est précisément le milieu suggérant un certain renoncement à la « technique » dans la Prière de Jésus. Des extraits de la *Dobrotoljubié* de Théophane ont été traduits et publiés en anglais par E. KADLOUBOVSKY et G. E. H. PALMER, Londres, 1951.

28. Bien que détail marginal par rapport au dessein principal de ces lignes, rappelons que déjà en 1864 l'État décrétait, dans les Principautés Roumaines Unies, la sécularisation des biens monastiques (notion très large allant jusqu'à la confiscation des objets liturgiques). On voulait, de la sorte, mettre fin aux privilèges féodaux (certains, à vrai dire, franchement abusifs et difficilement conciliables avec l'état religieux), dont les monastères roumains jouissaient encore. Mais, comme d'ordinaire, sous l'influence de la mentalité laïciste du temps, l'action juridique fit bientôt place à une tentative visant à extirper la vie monastique du pays (par voie légale directe ou par maints obstacles indirects). On n'y réussit qu'en partie : le monacbisme roumain a continué sa vie, il a connu des redressements partiels, mais il s'efforce toujours, à travers l'heure sévère de l'histoire, de recouvrer, dans son ensemble, l'ordre, la clarté, la vigueur créatrice de la période païssienne.

leuse bibliothèque patristique roumaine (sans que personne ne se doute, bien sûr, qu'à l'autre bout de l'Europe l'abbé Migne est aussi en train de bâtir sa fameuse Patrologie!) toujours guindé que l'on est par le même sens précis du juste et du nécessaire. On voit successivement paraître les œuvres complètes — ou une partie d'entre elles — d'Athanase le Grand, Macaire d'Egypte, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Jean Cassien, Augustin, Ephrem le Syrien, Jean Moschus, Palladius, Maxime le Confesseur, Jean Climaque, Isaac le Syrien, Jean Damascène, Théodore Studite, Syméon le Nouveau Théologien, Grégoire Palamas, etc. — sans compter la publication des ménologes et des livres du rituel. C'est énoncer le programme d'une restauration patristique intégrale, tel que notre temps l'aura à nouveau découvert mais qui, selon le fatum de ces lieux, n'a pas tenu jusqu'au bout sa promesse.

L'autre principauté roumaine, la Valachie (Muntenia), reçoit, elle aussi, les disciples du staretz Païssié, dès le début du XIXe siècle. Le monastère de Cernica (à dix kilomètres de Bucarest) atteint d'emblée, sous la direction de l'austère Abbé Gheorghe, l'éclat spirituel dont d'autres communautés monastiques profiteront. Parmi celle-ci méritent une mention spéciale pour la continuation du travail des traductions patristiques la communauté de Caldarusani (à cinquante kilomètres de Bucarest) et son abbé, Dorothée. L'héritier de l'esprit du staretz Gheorghe sera l'Abbé Calinic, futur évêque de Râmnic, une des hautes figures spirituelles du XIXe siècle roumain. La sainteté de sa vie, qui ne faisait aucun doute de son vivant même (le don des miracles n'en était qu'un signe, la profondeur de sa prière un autre) a reçu la confirmation suprême en novembre 1955 lors de sa canonisation par l'Eglise roumaine, quatre-vingt-sept ans après sa mort. S'il n'est pas le dernier spirituel, du moins autour de lui déjà la vie monastique entre en crise, la prière contemplative se retire du plan visible. La seconde moitié du siècle avait reçu l'impact du sécularisme, d'ailleurs inévitable et qu'il ne faudrait pas trop incriminer, inclus qu'il est dans le sens dernier de l'histoire. Pourtant, la chrétienté orientale, moins préparée à lui faire face que l'Eglise d'Occident, depuis longtemps avertie ou habituée, en a subi dans son être institutionnel une violente commotion dont elle n'est pas encore remise... Le courant païssien tarit; le rayonnement spirituel des monastères s'obscurcit; la littérature patristique tombe dans l'oubli et l'esprit séculier s'efforce de conquérir droit de cité dans l'enceinte même de la théologie. Or, malgré tout, le renouveau religieux qui avait si fortement marqué les décades précédentes n'avait pas été dû au hasard et il n'était pas un incident destiné à disparaître sans laisser de traces. Intérieur à l'économie cachée de l'Eglise, le filon spirituel qui l'avait nourrie attendait, silencieux mais non épuisé, l'éclosion future. La tradition de la Prière se

poursuit à l'ombre de certains monastères; les Pères de l'Eglise resteront jusqu'à la fin la seule source et le suprême critère pour la théologie orthodoxe; des laïcs reviennent avec un incontestable sérieux vers les valeurs spirituelles. Et, ne l'oublions pas, il y a toujours la Sainte Liturgie avec son horizon plus haut que les cieux. Lentement la soif de l'esprit creuse les cœurs, la recherche s'unifie, les signes s'organisent, les âmes (nécessairement peu nombreuses au début) s'ouvrent; et nous voilà au seuil du temps présent.

II. — La dernière éclosion

A mesure que notre enquête approche de nos jours, elle devient nécessairement plus discrète, plus transparente aux simples faits dont elle va, désormais, rendre seulement témoignage. Car on ne peut pas, en toute rigueur, faire « l'histoire » d'une vie spirituelle contemporaine — autant dire empiéter sur sa trajectoire — bien qu'on soit obligé, à certains moments, d'en révéler partiellement le sens dont ceux qui l'incarnent sont, en toute humilité, conscients.

Dans une première approximation, la Philocalie roumaine pourrait être considérée comme un fruit de l'éveil patristique traversant notre époque. On la doit, d'abord, aux Pères, comme il sied, mais d'une manière bien différente de la recherche érudite et à une échelle bien plus large que celle d'un pieux pèlerinage aux sources; témoignant aussi, nous allons le montrer, d'une silencieuse communion des âmes séparées, ce qui augmente encore sa portée et ne représente pas le moindre de ses mérites il faudrait, toutefois, voir les choses de plus près. Quel est exactement le sens d'un renouveau patristique dans l'Eglise Orthodoxe, son contenu et ses conditions propres; ou encore, la route qu'il devra suivre? On se rend compte sans trop de peine que si l'Orthodoxie orientale est essentiellement ce qu'elle est, l'explication doit être cherchée dans sa particulière fidélité aux Pères dont l'héritage vivant constitue la trame même de cette Eglise; ses vertus, comme sa faiblesse, doivent y être rapportées afin de devenir compréhensibles. Par une sorte « d'instinct » connaturel à son développement organique — d'où celui-ci émerge, d'ailleurs — elle a soigneusement évité les grandes synthèses avec les systèmes du monde issus de l'entreprise séculière, afin de se garder rigoureusement centrée sur la contemplation spirituelle exprimée par les Pères en tant qu'organes de l'Esprit et de l'Eglise. Or, cette rigueur n'est-elle pas, précisément, la marque formelle de toute orthodoxie? Une certaine sclérose n'est-elle pas le danger implicite couru par cette rigueur, sclérose que l'on ne saurait, d'ailleurs, vaincre qu'à la condition même de garder ce que l'Orthodoxie tient de chrétien

authentique en une possession difficile? Ce disant, nous rejoignons le problème spécifique des sources dans l'Eglise orientale. Il est légitime de penser que celle-ci se trouve sans cesse et structurellement ressourcée puisqu'il n'y a pas de place, dans sa tradition, que pour ce qui appartient à la pure présence ecclésiale des Pères intégrés surtout grâce à ce merveilleux instrument de contemplation créatrice qu'est la liturgie byzantine (sans oublier les zones de son irradiation immédiate : l'iconographie et l'hymnologie[29]). Il ne peut donc y avoir aucun besoin dramatique de rafraichir le souvenir historique des Pères, de proclamer comme à nouveau leur doctrine ou de les retrouver par-delà les moments intermédiaires des « ismes » qui les ont plus ou moins obnubilés, car ils sont toujours contemporains de la vie de l'Eglise qu'ils embrassent visiblement au moins, nous le répétons, de l'intérieur de son rythme liturgique. Mais alors, où le problème réside-t-il ? Disons brièvement : dans la conscience, la dignité et la réponse des chrétiens. Si la contemporanéité des Pères est parfaitement assurée, de par l'être même de l'Eglise orientale, elle y reste néanmoins souvent non assumée, non reconnue, partant non réalisée par les humains, et le problème surgit, pour ainsi dire, à l'autre bout pour autant, il est vrai, que la synergie exprime la loi fondamentale de l'authenticité spirituelle. La situation s'avère en quelque sôrte complémentaire de celle qui a cours dans l'Eglise occidentale où la recherche humaine est ardente et active, bien que les sources qu'elle aspire à atteindre (les inéluctables Pères orientaux) soient, d'un certain point de vue, plus éloignées et plus difficiles à restituer dans leur plénitude intérieure. Il faut bien reconnaitre, des deux côtés, une *aliénation* par rapport aux Pères communs, réfléchie selon les indices locaux et dérivée, sans doute, de l'aliénation initiale provoquée par la rupture. Or, les Pères sont aussi bien les confesseurs de l'Eglise Une (dans son unité mystique, d'abord, historique ensuite) que le critère profond de l'orthodoxie; et ce n'est point chercher le paradoxe que de voir là le point central visé par tout renouveau patristique dans l'Eglise Orthodoxe. En effet, l'essentiel est de redécouvrir en eux le critère de l'Orthodoxie en acte et non les patrons d'une structure figée dans le passé. Car en tant qu'instruments du Logos dans sa fonction « pensante », ils ont opéré

29. L'hymnographie de l'office Orthodoxe, si vaste et d'une si haute beauté spirituelle, est, pour la plus grande part, l'œuvre des grands théologiens et contemplatifs : Grégoire de Nazianze, Romain le Mélode, André de Crète, Jean Damascène, etc., traversée par le même envol de l'esprit que leur œuvre « systématique »; même écrite par des hymnographes plus humbles, elle demeure une incessante contemplation des mystères divins, surtout du mystère de la sainteté, chaque jour évoqué sous de nouvelles formes. Portée par le rythme liturgique de l'année, elle réalise en toute rigueur de termes une théologie en acte, ainsi qu'un des lieux d'insertion des Pères dans la vie commune de l'Eglise, par-delà la dévotion privée.

à un niveau prototypique, si l'on peut dire, et le discernement entre les faits de ce monde et leur incorporation à l'Eglise, activité qui ne doit pas s'arrêter jusqu'au jour de la consommation finale. Bâtir l'Eglise, dans tous les sens du mot et dans toutes les directions de son unité fondamentale, c'est tourner sans cesse vers les frères et vers le monde le visage qui contemple (ou qui anime : il ne faut pas les séparer) et ici encore l'actualité des Pères est toujours révélatrice. La fidélité à leur endroit accepte et exige donc — même dans l'Eglise d'Orient — des degrés toujours plus profonds, jusqu'à l'instant où l'on entend pulser, s'il est permis de nous exprimer ainsi, le cœur caché de l'Orthodoxie parce que l'on entre dans le sanctuaire de sa contemplation. Si on l'oublie, la vie spirituelle de l'Eglise en souffre et la présence des Pères se voile; se le rappeler c'est s'éveiller à cette présence et la rendre, de ce fait, actuelle. C'est réaliser, en d'autres termes, qu'il faut reprendre dans l'univers patristique le sentier des Pères philocaliques afin d'en mériter la bénédiction : ce fut, en quelque sorte, la voie philocalique roumaine.

Vers 1935, le P. Dumitru Staniloae, alors professeur à l'Académie Théologique de Sibiu, fut amené à entreprendre une étude sur la vie et l'œuvre de Grégoire Palamas. Ce fut le premier pas dans la voie qui devait conduire à la réalisation de la Philocalie roumaine et ce pas est significatif. La mentalité historiciste qui dominait l'ambiance théologique du temps émoussait le sens et la portée de la théologie spirituelle proprement dite; le fait de jeter dans la balance le poids du contemplatif athonite ressuscitait à l'intérieur de la recherche théologique la primauté du spirituel et entrainait l'obligation de refaire l'itinéraire traditionnel dont celui-ci rendait témoignage. C'était, en d'autres termes, accéder à la Philocalie par ses portes les plus étroites, il est vrai, les plus controversées, mais aussi les plus hautes. Si l'étude dense[30] consacrée alors par le P. Staniloae à la spiritualité hésychaste ne manquait pas d'apporter sa contribution propre à l'histoire du problème[31], elle venait surtout suggérer une nouvelle perspective pour le moment théologique roumain et rappeler, dans la fermentation spirituelle de l'époque, la tradition rigoureuse de l'Eglise. L'auteur entreprit donc, dans cet esprit, la traduction de la Philo-

30. D. Staniloae, *Viata si invatatura Sfantului Grigorie Palamas*. Tipografia archidiecezana, Sibiu, 1938, 250+CLX pp. (L'appendice contient la traduction des quatre écrits de Gr. Palamas.) A la même époque on avait commencé la publication des *Sources* de l'Orthodoxie, collection des œuvres des Pères, d'un caractère général.

31. Cf. ce que M. J. Gouillard (*op. cit.*, p. 185) appelle un « texte capital » concernant le témoignage de Grégoire Palamas au sujet de Nicéphore le Solitaire, texte découvert par le P. Staniloae et publié d'abord dans l'*Annuaire de l'Académie Théologique de Sibiu*.

calie de Nicodème mais, chemin faisant, cette même liberté qui soutient le discernement philocalique et qui en provient, imposait une nouvelle orchestration du matériel, faisait surgir une autre constellation des noms. Nous allons y revenir de plus près dans un instant après quelques remarques préliminaires.

Le texte philocalique roumain a été établi dans le respect d'une condition qui pour n'être pas la seule essentielle, n'en reste pas moins indispensable. Restitution correcte des textes patristiques, notes biographiques aussi documentées que possible, corroboration des lieux parallèles, toutes les exigences d'une précision critique y sont reconnues et satisfaites. Dans cette voie, la Philocalie roumaine continue et achève plutôt la ligne de la Philocalie grecque, assez soucieuse d'information exacte — bien qu'à un degré moindre que celui d'aujourd'hui — et se distingue de la Philocalie russe pourvue d'un cadre documentaire quelque peu sommaire. Si nous avons tenu à faire mention de ce trait après tout secondaire, ce n'est pas parce qu'un relatif enrichissement du texte philocalique primitif a pu en dériver, mais parce que, en le réalisant, elle a convoqué, pour une fois au moins dans ses pages, les noms qui, malgré la malheureuse séparation, avaient communié à cet héritage patristique. Nous pensons, bien sûr, aux Pères Assomptionnistes des *Echos d'Orient*, aux Pères Jésuites des *Orientalia Christiana* surtout, et de la *Revue d'ascétique et de mystique*, ainsi qu'à leur travail précieux et consommé dont les fruits trouvent une si large place dans les introductions, les notes en bas de pages et les commentaires de la Philocalie roumaine. C'est sans doute un geste savoureux et réconfortant que l'intégration de cet inestimable effort occidental dans le document spirituel par excellence de l'Eglise d'Orient et l'on est heureux de lui voir rendre ainsi l'hommage d'une fraternelle gratitude. Et même si, jusqu'à la fin, dans ses tentatives d'expliquer et de réduire la tradition spirituelle orientale l'érudition pure n'a pas évité des inexactitudes aujourd'hui clairement reconnues, elle n'en a pas moins été nécessaire, et la qualité de nos connaissances n'a pas moins profité de ses échecs relatifs qu'elle ne l'avait fait de ses belles réussites.

Il y a autre chose encore. La Philocalie roumaine porte dans son « corps » intemporel (celui qu'elle a reçu de la tradition), les marques de son temps et de son milieu. Des circonstances particulières, et aussi ses traditions propres, l'ont organiquement portée à interroger les signes du temps, à en scruter la valeur. C'est une édition foncièrement commentée, presque sans cesse accompagnée d'une réflexion en une double direction : du côté du texte, pour l'éclairer ou le nuancer; du côté du monde, pour y projeter la question et le discernement spirituels. Puisque — nous l'avons dit — on ne dispose dans l'Eglise Orthodoxe d'aucun système théologico-philosophique qui réa-

liserait déjà, de par sa structure et son génie, la composition avec le monde, le devoir de la confrontation y revient toujours, si l'on peut dire, directement aux Pères, surtout aux Pères de la grande tradition. Rapporter à leur esprit de sagesse et de charité agissant dans l'Eglise les aspirations, les formes, voire même les drames de l'esprit retenu par le monde, c'est continuer leur œuvre et en recueillir les fruits de joie et de lumière. On rencontre, en effet, dans les scholies de la Philocalie roumaine plus d'un nom et d'un problème appartenant aux divers courants de pensée (les anciens mis à part) de la mystique protestante du XVIIe siècle jusqu'aux philosophies contemporaines de l'immanence et de l'existence. Loin d'y voir l'aveu d'une influence ou même d'un dialogue (selon l'expression en vogue) entre « idéologies » différentes, reconnaissons plutôt l'exercice du discernement des esprits, acte de jugement ininterrompu qui incombe normalement au chrétien et à l'Eglise [31 bis]. Mais, précisément, la Philocalie roumaine accorde une place privilégiée aux Pères les plus appropriés à cette tâche : Maxime le Confesseur, dans les volumes déjà parus, Syméon le Nouveau Théologien et Grégoire Palamas, dans les volumes à venir [32]. Cependant, ce qui fut son don essentiel, ces lignes ne le diront pas : la vive illumination, reçue non de la lecture, mais d'un acte de reconnaissance approfondie, fruit de la communion avec son Esprit et source d'une nouvelle vie des esprits.

Car l'apparition de la Philocalie roumaine est reliée, elle aussi, à un autre haut fait et — cela étant à peu près tout ce que nous pouvons en dire, nous le disons en toute hâte — c'est là que son cœur vit. Si elle a trouvé une réelle audience, si un gain spirituel incontestable a suivi son apparition, si, enfin, la carrière culturelle (risque du spirituel dans notre siècle) ne l'a pas guettée comme seule réussite, mais si elle a su retrouver sans peine sa fonction ecclésiale et traditionnelle, c'est qu'elle a été d'emblée soutenue, embrassée, nous dirions enveloppée par un renouveau parallèle de la vie hésychaste. L'éclosion philocalique roumaine se situe au point de convergence d'une reproclamation du témoignage écrit et du renouveau de la vie de prière : cette même « coïncidence » est le signe de son authenticité. Dans les années quarante, des cercles où des laïcs se joignaient aux moines, ont ressuscité, à la lumière des enseignements des Pères, la quête de la Prière du cœur jusqu'au jour où la bénédiction venant de la lignée du staretz Païssié a été reçue [33]. L'instant de plénitude était de nouveau atteint.

31 bis. « Les saints jugeront le monde. »

32. Cette confrontation est continuée par le P. Staniloae dans son *Cours de théologie ascétique et mystique* professé à la Faculté de Théologie de Bucarest (1947), conçu et réalisé comme une paraphrase systématique des Pères philocaliques.

33. Nous aimerions évoquer ici, avec une nuance de particulière gratitude

Disons quelques mots sur le texte de cette Philocalie roumaine. Il a été établi sur une base plus large que celle de la Philocalie grecque, les additions étant toutefois différentes, nous l'avons dit, de celles de la Philocalie russe (d'ailleurs, les œuvres ajoutées par l'évêque Théophane dans sa *Dobrotoljubié* avaient été depuis longtemps publiées à part). Jusqu'aujourd'hui quatre volumes ont paru et un nombre égal attend l'heure de la publication[34]. « Sous l'invocation du Dieu de miséricorde, ce premier volume de la traduction roumaine de la Philocalie paraît aujourd'hui », ainsi le P. Staniloae commençait-il son avant-propos[35], donnant ensuite une brève explication du titre et un aperçu historique de la Philocalie grecque dont la deuxième édition (Athènes, 1893) avait servi à son travail. Le critère adopté dans l'enchaînement des textes est l'ordre chronologique et — première particularité dans ce volume même — Marc l'Ermite est représenté par une œuvre de plus : *Responsio ad eos qui de divino baptismate dubitant*[36], dont le thème principal est le rapport « grâce-péché » dans le tréfonds de l'âme (question aussi largement débattue, ne l'oublions pas, dans les écrits de Macaire ou du pseudo-Macaire).

Après avoir déploré le manque, à l'heure actuelle, d'éditions critiques des textes philocaliques (excepté le *Traité de l'Oraison*, d'Evagre, et les *Cent chapitres*, de Diadoque) le P. Staniloae reprend : « Malgré cela, nous avons considéré que la traduction en langue roumaine de ce trésor de la spiritualité orthodoxe ne peut plus attendre [...]. Le lecteur roumain sera capable de connaître, fût-ce par l'intermédiaire d'un texte contenant quelques imperfections de détail, la doctrine de la vie ascétique menée dans l'esprit de la (tradition) orthodoxe. Ce recueil s'adresse, en premier lieu, à nos moines. Mais, on le sait, on ne peut pas dresser, dans l'Eglise Orthodoxe, une démarcation nette entre la vie du moine et la vie du chrétien en général. Tous les deux sont tenus de s'élever sans arrêt vers la haute cime de la perfection, tous les deux sont tenus de lutter pour se purifier des passions et acquérir les vertus dont le couronnement est la charité. Il n'y a qu'une différence de degré — et non pas une différence de qualité — entre l'état chrétien

(on lui doit beaucoup), celui qui fut l'animateur du pèlerinage vers le lieu du cœur. Laïque à l'époque, il a pris ensuite l'habit de schimnic.

34. Voici, à leur sujet, quelques indications bibliographiques : *Filocalia sfintelor nevointe ale desavarsirii, tradusa din greceste de P. Dumitru Staniloae* (La Philocalie des saints exercices de la perfection, traduite du grec par...), vol. I-IV, Tipografia archidiecezana, Sibiu, 1946-1948. Le premier volume a été publié en deux éditions (le format de la première étant légèrement plus grand que celui de la seconde édition et des trois autres volumes, 14 × 20), Ier vol., XII-406 pp.; IIe vol., XX-287 pp.; IIIe vol., XVI-464 pp.; IVe vol., VII-327 pp.

35. *F. R.*, I, p. V.

36. *F. R.*, I, pp. 278-314; *P. G.*, LXV, 982-1028.

qui revient aux Laïcs et celui que les moines doivent réaliser.

« On a assisté chez nous, dans la dernière moitié du siècle, à une diminution des sources patristiques destinées à fournir une substance plus précise et plus spécifiquement orthodoxe à la prédication et à la vie chrétienne [...]. On connaît assez bien les dogmes de notre foi et on dit beaucoup de généralités intéressantes concernant l'Orthodoxie. Mais on ne sait pas assez comment transformer tout cela, méthodiquement, en des valeurs concrètes, en des puissances capables à leur tour de nous transformer chaque jour davantage. Car dans le domaine spirituel comme dans le domaine physique, on ne peut rien faire avec des formules générales [...]. Il ne suffit pas d'enjoindre à l'homme, par de belles paroles, de vivre selon la volonté de Dieu; il faut le guider et lui montrer à chaque pas ce qu'il doit faire pour échapper aux « géants » du péché[37] qui dressent des obstacles variés, et comment progresser dans la vie vertueuse qui ouvre la voie vers la lumière de la connaissance de Dieu. Sans doute, l'élan de la foi est essentiel pour l'âme chrétienne en quête de perfection. Mais tout aussi nécessaire est la connaissance précise des lois de l'esprit et des pièges qui encombrent sa route et finissent par affaiblir, petit à petit, son élan [...]. C'est pour cela que les écrits philocaliques apprécient si hautement la veille de l'esprit. On n'arrive à vaincre réellement ses passions [...] qu'après s'être habitué à scruter attentivement chaque pensée, afin de la chasser spontanément si elle est mauvaise, ou de la purifier et de la revêtir de l'anamnèse de Dieu[38]. Quand le devenir de la vie intérieure dans son intégrité sera ainsi rendu pur, lumineux, pénétré par l'anamnèse divine, l'homme deviendra bon [...]. Il croîtra désormais dans l'amour du prochain et, en même temps, il lui sera accordé de connaître toujours davantage les mystères de la vie spirituelle et d'atteindre le centre de la lumière et de la béatitude divines [...].

« Les Pères de l'Eglise sont les maîtres inégalés dans cette science que nous avons laissé ravir, la science de l'esprit qui, après Dieu, était pour eux la chose la plus chère et qu'ils nous offrent dans ces écrits [...]. (Ils) ne sont jamais las de nous rappeler que l'âme doit être dirigée « scientifiquement » et la plus haute « gnose » est celle de conduire son esprit (vers Dieu). Ce n'est qu'après être monté, de degré en degré, suivant les règles de la gnose, jusqu'à la charité que l'homme rayonne, pour soi-même et pour les autres, la beauté spirituelle de la présence ineffable de Dieu [...].

37. Allusion à l'allégorie traditionnelle rencontrée, par exemple, chez Marc l'Ermite et Jean Damascène. Les trois géants sont : l'ignorance, l'insensibilité spirituelle, la légèreté d'âme (l'insouciance).

38. Allusion à la *nepsis*, voir plus haut note 20.

« La rareté des anciennes traductions des œuvres des Pères, l'absence d'autres plus récentes, ont beaucoup contribué à faire tomber dans l'oubli les règles pratiques[39] de la vie spirituelle selon la tradition de l'Eglise Orientale. La théologie occidentale, toujours plus consultée ces derniers temps, n'a rien su apporter en échange, soit parce que le protestantisme ne pose même pas la question de la perfection intérieure de l'homme et que le catholicisme accentue plutôt l'idéal de l'homme juste [...], soit parce que son expression doctrinale s'harmonise peu avec les traditions spirituelles de l'Orient[40]. »

Par cette introduction (visant surtout, comme on l'a vu, les circonstances immédiates) le premier volume s'ouvre sur les écrits de saint Antoine le Grand, suivis de ceux d'Evagre le Pontique, Jean Cassien, Nil l'Ermite, Marc l'Ermite, Diadoque de Photicée et Isaïe l'Ermite, précédés chacun de notes biographiques et d'une discussion de leurs doctrines respectives.

C'est avec les deux volumes suivants, entièrement consacrés à saint Maxime, que l'on entre davantage à l'intérieur de la Philocalie roumaine. Non seulement l'œuvre philocalique du Confesseur s'y fait plus large et plus unitaire que dans la Philocalie grecque, mais les commentaires l'accompagnant deviennent aussi plus abondants, épousent la grandeur du texte, s'organisent en méditation indépendante. Leur auteur avait, d'ailleurs, consacré un effort prolongé à l'étude et à la traduction du *corpus* maximien. La *Mystagogie* était déjà publiée[41] et le texte traduit du grand *Liber ambiguorum* attend, tout prêt, son heure. Outre les titres de la Philocalie grecque (Chapitres sur la charité, Chapitres gnostiques, Exégèse de l'Oraison dominicale), la Philocalie roumaine inclut (dans le deuxième volume) le *Liber asceticus*, les *Quaestiones et dubia et* (occupant le troisième volume en entier) les massives *Quaestiones ad Thalassium* (dont la Philocalie de Nicodème avait donné des extraits, mélangés avec les scholies grecques, à la suite des deux cents chapitres gnostiques, constituant ensemble les *sept cents chapitres théologiques et économiques*).

Il n'est plus besoin de revendiquer pour saint Maxime la place prépondérante qui lui revient dans l'ensemble de la spiritualité chrétienne, orientale surtout. On a renoncé à le réduire à une synthèse d'influences pour le situer à l'autre extrême, au point « d'achèvement et de pleine maturité de la pensée grecque mystique, théologique et philosophique »[42]. Mais, antérieure à

39. Il faut prendre le mot dans son acception technique de *praktikôs*, inséparable d'ailleurs de *gnostikôs*.

40. *F. R.*, I, pp. VIII-XI.

41. *Revista Teologica*, Sibiu, 1944.

42. C'est par ces mots que le P. H. URS VON BALTHASAR introduit son étude interprétant saint Maxime. *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner : Höhe und Krise...* Freiburg-im-Brisgau, 1941.

toute considération théorique, c'est d'une rencontre vivante avec le Confesseur que la Philocalie roumaine rend témoignage : communion recueillie à la sainte vie d'un moine et à la flamme spirituelle dont la lettre, parfois laborieuse, de son œuvre est secrètement illuminée. Rencontre inscrite, peut-être, dans l'aspiration complexe des âmes parties alors à la recherche non seulement d'une vie pure, mais aussi bien d'une intelligence plus que naturelle, vigoureuse et articulée, du monde. Et saint Maxime, outre sa part dans la tradition de la καθαρὰ προσευχή, avait largement ouvert les portes de sa contemplation « haute comme les cieux » (selon l'expression fleurie de l'hymnographe grec) à tous ceux dont l'esprit et le cœur chancelaient aux prises avec les ambiguïtés du siècle. (Il n'a pas été, d'ailleurs, le seul Père à le faire, nous l'avons déjà dit.) Une gratitude en quelque sorte personnelle lui a été reconnue, nous allons en indiquer brièvement les traits saillants, tels qu'ils se trouvent connotés par les scholies de la Philocalie roumaine.

C'est par sa doctrine de l'*apathéia* ou libération des passions qu'on a d'abord rencontré saint Maxime. Ici encore, il est un témoin fidèle de la tradition; pourtant, incorporé avec une puissance de pensée et une ampleur caractéristiques dans le grand envol de sa *theoria*, son enseignement est venu éclairer d'un sens nouveau et grave un combat spirituel dont l'enjeu était l'intellect de l'homme visé par l'assaut organisé des passions. Loin d'être une simple question morale (moins encore de « morale stoïcienne ») ou un point d'ascèse restreinte, l'apathéia décide, elle en premier lieu, de la vie ou de la mort de l'intellect. Problème — ou plutôt mystère — foncièrement anthropologique, son nom dernier est résurrection.

« A la suite du fléchissement de la volonté ou du manque de lucidité (*nepsis*), la capacité de réjouir a été transférée du plan spirituel au plan biologique... Ce qui représente une chute du plan propre de la nature humaine dans une existence paranaturelle [...]. A l'état de pureté, l'intellect (le *mens*, en roumain : *minte*) habitait la sensibilité, mais il était aussi au-dessus d'elle, la dirigeant par l'intérieur. Maintenant, il est totalement descendu dans la sensibilité et c'est elle qui le domine[43]... » « (Car l'intellect) s'aliène de sa nature quand il dissipe son acte de penser selon la multitude des choses. Il est, partant, conforme à sa nature de s'unir au Logos après être sorti du milieu des formes des idées multiples qui l'aliénaient. Et retrouver son immutabilité confère à l'intellect une joie ineffable[44]. »

Joie révélatrice du caractère propre de cet « intellect » (le sens moderne du mot est inadéquat, on le sait) non réductible à l'intelligence psychologique et dont la racine est le cœur.

43. *F. R.*, III, p. VII.
44. *F. R.*, II, p. 168, n. 2.

Quant à l' « immutabilité retrouvée », radicalement différente et du quiétisme et de l'inaction, elle n'est pas un état naturel conquis par une technique appropriée : signe d'une anthropologie nouvelle, son fondement est la personne du Logos incarné (le roc inébranlable) où saint Maxime distingue admirablement, par la suite, entre la *trace* (ou le mode) *passive* (τὸ παθητὸν) et la passivité générale de la nature créée (la glose roumaine est particulièrement ample sur ce dernier point[45]).

Plus tard, le même rythme libérateur embrasse d'autres domaines. Saint Maxime le fait porter sur la nature extérieure, le cosmos visible qui attend, lui aussi, sa libération. C'est la contemplation naturelle — ou physique — si chère à la tradition chrétienne orientale et si caractéristique de son esprit. Une fois rendu à son état spirituel normal, l'intellect devient apte à pénétrer la réalité créée jusqu'à une profondeur inaccessible à tout autre ordre de connaissance; comme dans une anticipation eschatologique, les sens intelligibles (les *logoï*) brillent à travers les apparences, restituant à l'objet sa dignité, au sujet la vraie joie de connaître, au tout cette unité supérieure de sens qui vient du fait de voir sous les choses. Le drame, sans doute grandiose, de la connaissance scientifique (dans son acception la plus « moderne », si l'on veut) à laquelle on nie si souvent — et si facilement — toute aptitude spirituelle, serait destiné, selon la vision de saint Maxime, à un achèvement encore plus haut dans l'ordre de la *physiké théoria*. On n'a pas manqué de retenir cet enseignement philocalique proposé comme vérité vivante à l'effort patient et sérieux de ceux qui sont qualifiés pour le traduire en fait.

C'est dans la *Mystagogie* qu'on peut trouver la claire formulation du principe de la contemplation naturelle.

« En effet, le mode intelligible tout entier apparaît imprimé, d'une manière mystérieuse, dans le sensible en des formes symboliques pour ceux qui savent voir, et le monde sensible tout entier est contenu dans l'intelligible selon l'esprit simplifié en des significations intellectuelles [...]. Et leur œuvre est comme le serait une roue dans une roue, selon que le dit l'admirable grand voyant Ezéchiel en parlant, me semble-t-il, de deux mondes » (P. G. 91, 670 C).

Sauf erreur de notre part, ce n'est pas une application de l'*analogia entis* ou du principe de correspondance qu'il faut découvrir en premier lieu dans ce passage : le Confesseur renverse plutôt le sens commun bâtissant une hiérarchie objective de niveaux, afin de saisir, plus fondamentale, la périchorèse — circumincession — dynamique (*quasi sit rota in medio rotae*) qui soutient sans confusion la structure de la réalité et sa connaissance. C'est vers un « centre » plutôt que vers une « cime »

45. *F. R.*, III, pp. 66-68, n. 1.

que la contemplation naturelle conduit : images relatives, sans doute, rigoureusement liées pourtant à un certain sens de l'Incarnation dont la pensée de saint Maxime est imprégnée. Car, selon lui, on entend partout la pulsation rythmique du cœur du Logos incarné, simultanément présent « et comme objet de l'action et comme logos de la contemplation [46] ». « On accède ainsi à la deuxième étape, — continue le commentateur de la Philocalie roumaine, — qui est celle de la vision des raisons (*logoï*) divines dans le monde. Maintenant le Logos divin n'agit pas caché sous les vertus (comme dans la phase active) mais se montre à travers le voile transparent de la nature et de l'Ecriture [...]. Cette vision s'appelle contemplation naturelle non parce qu'elle serait réalisée à l'aide exclusive des puissances naturelles de la connaissance (elle est toujours soutenue et pénétrée par la grâce), mais parce que, d'un côté, elle se dirige vers la nature extérieure et, de l'autre, elle présuppose une nature humaine restaurée [47]. »

Enfin, c'est toujours de saint Maxime que l'on a reçu les éléments d'une compréhension plus nuancée du symbole, de sa structure et de sa fonction. En disant cela, ce n'est pas son goût pour l'exégèse anagogique qu'on a en vue, ni les audacieuses interprétations typiques dont son œuvre abonde. C'est bien du symbole en soi, valeur spécifique, instrument d'action spirituelle et signe de reconnaissance entre les mondes, qu'il s'agit; et qui, de nos jours, constitué, selon certaines doctrines philosophiques ou métapsychologiques, en réseau indépendant et situé à mi-distance entre le transcendant et l'immanent, prétend conférer aux choses, en tant qu' « archétype et source d'effets noumineux », une sacralité qui ne mène nulle part. Pour saint Maxime aussi — et encore davantage — chaque réalité naturelle est naturellement plus qu'elle-même, c'est-à-dire destinée à la surnaturalisation par le Logos qui l'embrasse et qu'elle reflète symboliquement. Si l'on tient ici le fondement le plus généreux de l'ordre symbolique, on est aussi devant son radical dépassement en tant que niveau autonome et cadre d'une mécanique spirituelle à part : car l'économie de ce même Logos implique un centre, un mystère d'où dérivent aux symboles leur sens et leur légitimité. C'est le « mystère qui circonscrit la totalité des éons et révèle le conseil sur-infini de Dieu [...]. Et c'est le Verbe essentiel de Dieu, lui-même, devenu homme qui s'est fait le héraut — l'Age — (de ce conseil). Car avant tous les éons a été conçue et ordonnée l'union entre le fini et l'infini, le mesuré et l'incommensurable, le limité et l'illimité, la créature et le Créateur, le mouvement et la stabilité. Et ce mystère s'est réa-

46. *F. R.*, II, p. 181, n. 2 (IIe Centurie gnostique, 37). Evagre le Pontique avait donné cette image : « Le corps du Seigneur, ce sont les vertus...; le sang du Christ, la contemplation de la nature (et qui bibit illum illuminabitur ab eo)...; le cœur du Christ, la connaissance de Dieu » (*P. G.*, XL, 1282 A).

47. *F. R.*, III, p. XIII.

lisé dans le Christ[48]. » Et le commentaire roumain de reprendre un peu plus loin : « Le mystère du Christ circonscrit tous les éons, c'est-à-dire que tout a été créé pour Lui. Tout est récapitulé en Dieu par la grâce. Mais Dieu en qui tout est récapitulé, c'est le Christ, le Logos incarné. Et puisque Lui, Dieu en qui tout s'achève, est aussi homme, l'identité de l'être humain est établie pour l'éternité[49]. » Si le flux cosmique des symboles ne dissout pas l'homme au profit d'un absolu impersonnel, c'est seulement parce que cet absolu s'est manifesté lui-même, au-delà du symbole, dans la nature humaine. Saint Maxime venait rassurer, du haut de sa contemplation, les esprits qui, assoiffés d'infini et de sacrifice de soi, ne distinguaient pas, pourtant, entre les appels de l'abîme. Et les dernières perspectives s'ouvrent, vertigineuses, sur la Résurrection du Christ surélevant sans cesse l'immolation mystique de la nature humaine par Lui assumée ainsi que celle de chaque personne humaine, prélude à la joie prolongée de l'éternité : « A un niveau très haut, volontaire et spirituel, le Christ accomplit une loi qui, involontairement et naturellement, revient à la création tout entière. C'est une loi suprême selon laquelle tout ce qui est mortel doit mourir pour recevoir la résurrection, car l'élément mortel ne peut guère coexister avec l'élément immortel, c'est-à-dire le créé, en tant que seule fonction active, avec l'incréé reçu comme grâce. Ou encore : ou la créature s'immole mystiquement en Dieu si elle peut vivre par Lui, ou elle est tuée par son propre refus. Une mort est à choisir : soit la mort vers la vie, soit la mort vers la mort[50]. » C'est l'activité naturelle, à tous ces degrés, qui doit, la première, mourir mystiquement pour faire place à l'activité incréée de la grâce : « Selon le mode des vertus et dans la connaissance des « logoï » divins de la nature (phase active et contemplation naturelle), quand la puissance naturelle de la créature est active, Dieu est celui qui soutient cette puissance dans son activité. On pourrait dire que Dieu agit, en quelque sorte, comme homme, selon le mode de la créature. Mais une fois cette activité consommée, l'agir créé de l'être se transforme (par la grâce) en activité divine incréée. Si, auparavant, Dieu s'était rendu, à travers l'homme, sujet de l'agir humain créé, [...] maintenant c'est l'homme qui devient sujet de l'agir divin (ou dieu selon la grâce). Antérieurement, Dieu était caché par l'homme; maintenant l'homme est caché par Dieu. Et la progression de l'énergie divine dans l'homme, ou la déification, durera à l'infini. L'homme grandira sans cesse en elle, sans jamais atteindre de limite. Il grandira à mesure qu'il s'élargit comme sujet capable d'elle, sans jamais la posséder en

48. *F. R.*, III, p. 327.
49. *F. R.*, III, p. 331, n. 2.
50. *F. R.*, II, p. 148, n. 2.

entier, comme Dieu, car il ne peut pas s'identifier essentiellement à Dieu, pour devenir la source de celle-ci (de l'énergie déifiante)[51]. »

Arrêtons ici le récit de l'épisode philocalique qui revient à saint Maxime. Les richesses d'une expérience intime ne sauraient tenir en une phrase. Et puis, une fois exprimée avec la rigueur qu'elle-même demande, la plus ardente *théoria* (et celle du Confesseur en est une) risque de paraitre, de l'extérieur, une formule théologique quelconque. Malgré tout, on aimerait rappeler pour finir combien tout ce qui a été dit plus haut cache la providentielle descente d'un Père spirituel parmi ceux qui en avaient besoin et l'attendaient.

Nous dirons quelques mots seulement sur le quatrième volume, le dernier paru, de la Philocalie roumaine. Il reprend la ligne des Pères ascètes du VIIe au Xe siècle, parmi eux les Sinaïtes en bon nombre : Thalassios, Hésychius, Philothée, Jean de Carpathos, l'Abbé Philémon, Jean Damascène, Théodore d'Edesse, Théognoste, Elie l'Ecdicos, avec les mêmes écrits que dans la Philocalie de Nicodème.

Selon le projet établi, précisé dans la préface du quatrième volume, la publication de quatre autres volumes devrait suivre. On sera alors capable de mieux saisir la dialectique interne de la Philocalie roumaine, disons plutôt le mouvement qui l'a portée vers soi-même. D'une manière générale, il s'agit de restituer la grande tradition des Pères-source, selon la ligne tracée par la Philocalie grecque, et d'insister sur les traits de synthèse dont la vie philocalique roumaine s'est sentie plus proche, qui l'ont aidée à définir sa structure propre et à porter ses propres fruits. On a donc commencé par les grands ermites, ascètes et contemplatifs (vol. I) pour accéder à saint Maxime (vol. II et III) et à son œuvre de forte synthèse théorique qu'on a essayé d'intégrer et d'actualiser. Les volumes suivants (IV, déjà paru, et V) reprennent le filon originel et c'est à saint Syméon le Nouveau Théologien qu'on va aboutir, point de synthèse d'un ordre différent. Le spirituel byzantin est, littéralement, un *pneumatophore*, un voyant et un hymnologue. La Philocalie roumaine, dont la vie intérieure a été abondamment nourrie par sa lumière, lui a réservé les volumes VI et VII. Enfin, les deux tomes du volume suivant doivent inclure les écrits des Pères du XIe au XIVe siècle et terminer par l'œuvre spirituelle et « théologique » (selon le sens oriental du mot) de saint Grégoire Palamas. Haute synthèse, cette dernière aussi, et limpide, malgré les tempêtes de l'époque qui l'ont entrainée dans leur tourbillon, c'est en tant que témoignage fidèle de la tradition hésychaste (méthode et contemplation) que la Philocalie roumaine l'a reçue en premier lieu.

51. *F.R.*, III, p. 73, n. 2-3.

Et il est légitime d'apercevoir au bout de cet itinéraire traditionnel restitué, une littérature philocalique propre au caractère spirituel roumain, participant aux synthèses qu'on vient de nommer, même si elle reste encore dans le silence saint (*hésychia*) qui l'a engendrée et qui lui convient.

Bénarès (Inde).

(*A suivre.*)

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

BISERICA ORTODOXA ROMANA

Bulletin officiel de la Patriarchie roumaine

1958. Janvier-février. — *Nécrologe, correspondance officielle* de la patriarchie, *défense de la paix* (lors des funérailles du président Groza, en janvier 1958, la radio roumaine a transmis le service religieux « pour la consolation spirituelle des fidèles de toute la Roumanie », note la chronique), pp. 1-87. — G. Moisesco et N. Nicolaesco, *Visite en Roumanie de deux professeurs de l'Académie théologique de Sofia* (reportage très détaillé sur la visite des professeurs Étienne Tsankov et Christophe Guiaourov dans le cadre des échanges académiques, commencés en 1957, entre l'Église roumaine et l'Église Orthodoxe bulgare; conférences, voyages dans le pays, entretiens divers pour une meilleure connaissance entre les deux autocéphalies), pp. 88-114. — Sessions de *cours missionnaires* pour les prêtres des paroisses, *vie des séminaires, distinctions* et *décorations* accordées par l'État à des membres du clergé, *nouvelles* des autres Églises Orthodoxes, pp. 115-127. — *Découverte* d'une nouvelle église, dont les peintures ont été faites par le grand peintre roumain Grigorescu, recensions, pp. 140-167. — *Directives pastorales : Pour une plus grande prospérité de la patrie* (manifeste de la rédaction appelant les prêtres à promouvoir, par leur activité dans le cadre des conseils populaires, l'exécution des mesures prises par l'État), pp. 168-170. — Prof. Ene Braniste, *Les trois saints docteurs dans le culte chrétien* (l'influence des saints Basile, Jean Chrysostome et Grégoire de Nazianze sur la liturgie et la piété orientale et l'honneur que la liturgie leur accorde), pp. 171-193. — Prof. N. Balca, *L'importance catéchétique de la Liturgie* (article substantiel sur le rôle éducateur de la litugie en ce qu'elle conduit le chrétien vers la perfection), pp. 194-213. — *Exhortations paternelles* (compte rendu des nombreuses pastorales pour la fête de Noël, des évêques roumains; certaines ont une qualité religieuse incontestable), pp. 214-227. — Notes sur les travaux et décisions du Saint-Synode de l'Église Orthodoxe roumaine à l'occasion de sa session extraordinaire de 1957, pp. 228-238.

Mars-avril. — *Lettres pastorales, messages*, pp. 243-271. — Vie de l'Église : *Anniversaire* du patriarche de Roumanie, Justinien, pp. 272-275. — Visite de l'évêque Basile Samakha (reportage sur la visite de cet évêque appartenant à la Patriarchie d'Antioche; il donna à Bucarest une conférence sur les relations dont le texte est résumé assez longuement à la suite du reportage), pp. 276-

301. — Sessions de *cours missionnaires* pour les prêtres des paroisses; nouvelles des diverses Églises Orthodoxes, pp. 302-318. — Directives pastorales : *Exhortations paternelles* (à travers les pastorales pour Pâques 1958 adressées aux fidèles par les hiérarques orthodoxes roumains), pp. 319-332. Hiérom. Magistr. Nestor VORNICESCOU, *La vie morale et spirituelle du prêtre* (étude faite d'après le *De Officiis Ministrorum* de saint Ambroise), pp. 333-347. — Divers *déclarations et manifestes* se rapportant à la campagne en faveur de la paix, pp. 348-365. — C. GIURESCU, *450 années depuis la mort de Radu cel Mare prince de Valachie* (étude érudite sur le XVe siècle de l'histoire roumaine), pp. 366-386. — Chronique de musique religieuse, pp. 387-397. — Documentaire : Al. Adrian BOTEZ, *Le chemin de la Croix, Le Calvaire et l'Église de la Résurrection* (description de ces lieux saints faite avec compétence, finesse et un grand don d'évocation), pp. 398-410.

ORTODOXIA

Revue théologique de la Patriarchie roumaine

1958. Janvier-mars. — V. LOICHITA, *La périchorèse* — existence des Personnes divines l'une dans l'autre — *en Dogmatique* (exposé de la théologie orientale avec un effort pour comprendre la position latine en cette question), pp. 3-14. — Petru REZUS, *La doctrine chrétienne sur la nature de la religion examinée du point de vue interconfessionnel* (l'Orthodoxie seule réussit à harmoniser l'aspect subjectif, naturel et l'aspect objectif, surnaturel, de la religion alors que protestants et catholiques nient l'un ou l'autre des éléments), pp. 15-22. — N. CHITESCO, *Les paradigmes divins et les problèmes qu'ils soulèvent en théologie* (étude érudite sur les « idées exemplaires » divines et sur les rapports entre platonisme et christianisme), pp. 24-60. — J. GLAJAR, *Platonisme et christianisme* (étude substantielle d'un jeune magistrand, qui souligne l'originalité du christianisme comme religion révélée, face à tout système philosophique), pp. 61-81. — Mag. Coman STAN, *Les conséquences de l'union hypostatique dans l'hymnographie de l'Église Orthodoxe* (comment la Liturgie reflète les grandes vérités chrétiennes liées à l'Incarnation), pp. 82-102. — *Livres et revues* (entre autres, recension élogieuse de l'ouvrage du R. P. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*), pp. 103-127. — N. SERBANESCO, *Pour le 40e anniversaire du rétablissement de la Patriarchie Orthodoxe russe* (aperçu documenté sur l'histoire de la Patriarchie russe et ses relations avec la Roumanie dans le passé), pp. 129-142. — T. M. POPESCO, *Travaux du Mouvement œcuménique* (traduction roumaine du rapport établi à Arnoldshein, Allemagne, en juillet 1956, sur « Témoignage chrétien, prosélytisme et liberté religieuse »), pp. 143-149. — Notes et commentaires : Notices consacrées à la préparation du centenaire de la mort de A. S. Khomiakov (1960), revalorisation de l'épiscopat dans l'Église Catholique et le culte des saints dans l'Anglicanisme, pp. 156-160.

Avril-juin. — Fascicule consacré aux *rapports entre l'Orthodoxie et l'Anglicanisme. — Un lumineux anniversaire* (message adressé par le patriarche de Bulgarie Cyrylle à la revue à l'occasion de l'anniversaire de l'intronisation du patriarche de Roumanie, Justinien), pp. 163-170 — JUSTINIEN, patriarche de Roumanie, *Les rapports Anglicano-Orthodoxes, prélude de l'union des Églises* (liminaire qui relève le ton et l'esprit des tractations entre les deux con-

fessions comme des modèles du travail en vue de l'unité; l'attitude de l'Église Catholique, en ces matières, est aux yeux du haut prélat de Bucarest ce qu'il y a de plus abominable et à ne pas imiter), pp. 171-176. — T. Popescu, *Les rapports entre Orthodoxes et Anglicans, du XVIe siècle jusqu'à 1920* (aperçu historique sur les contacts, visites, conversations entre les deux confessions), pp. 177-194. — I. Coman, *Le contact entre Anglicans et Orthodoxes dans le cadre du Mouvement œcuménique* (fait le bilan de ces rencontres et en préconise d'autres mieux organisées et préparées), pp. 195-216. — I. Ramureanu, *Les tractations directes en vue de l'union entre les Églises Orthodoxes et l'Église Anglicane depuis 1920 jusqu'à nos jours* (étude fouillée des négociations occasionnées par les conférences de Lambeth et par la question de la validité des ordres anglicans), pp. 217-235. — D. Staniloae, *Les conversations entre l'Église Orthodoxe roumaine et l'Église Anglicane envisagées du point de vue dogmatique* (étude dogmatique des grands thèmes touchés lors de ces rencontres), pp. 236-251. — P. Vintilescou, *La conférence Anglo-Roumaine de Bucarest, en juin 1935 envisagée du point de vue des thèmes sacramentels et liturgiques abordés* (après des considérations sur le rôle capital des sacrements et de la liturgie dans la consolidation de l'unité, l'étude examine la doctrine anglicane des sacrements, de l'ordination et de la liturgie en les jugeant du point de vue orthodoxe), pp. 252-286. — Liviu Stan, *La perspective canonique des relations entre l'Orthodoxie et l'Anglicanisme* (examen du problème de la validité des ordinations anglicanes, de celui de l'intercommunion entre les deux confessions et de la question canonique de l'union entre les deux Églises), pp. 287-302. — Vintila Popesco, *L'attitude des théologiens anglicans face à l'ajoute du* Filioque *et le problème de la réunion des chrétiens en une seule Église* (en reconnaissant comme une erreur de l'Église médiévale l'introduction du *Filioque* dans le *Credo* les théologiens anglicans ouvrent la voie d'un rapprochement avec l'Orthodoxie), pp. 302-316. — *Chronique bibliographique* : J. de Bivort de la Saudée, Anglicans et Catholiques. Le problème de l'union Anglo-Romaine, 2 vol., 1949. recensé par I. Ramureanu, pp. 317-321. — L'Église et le monde : Métropolite Tit Simedrea, *Comment se présente l'Anglicanisme aujourd'hui* (brève présentation historique et doctrinale de l'Anglicanisme suivie du rappel de ses problèmes actuels), pp. 323-334.

STUDII TEOLOGICE

Revue roumaine des Instituts théologiques

1958. Janvier-février. — Hiérom. Irénée Craciunas, *La Naissance surnaturelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (étude dogmatique-biblique sur l'Incarnation), pp. 5-13. — Mag. N. V. Stanesco, *Le progrès dans la connaissance de Dieu en regard surtout de la doctrine de saint Grégoire de Nysse* (le cœur et l'esprit, l'intelligence et la vie intérieure intense, conditionnent l'ascension dans la connaissance de Dieu), pp. 14-37. — Gh. Soare, *Aspects de la législation de Byzance concernant la protection de l'homme* (influence bienfaisante de l'Église en ce domaine pour la protection de l'enfant, de la femme et des esclaves; étude fouillée et bien opportune pour infirmer les thèses de la byzantinologie marxiste), pp. 38-67. — Ioan Coman, *La poésie de saint Grégoire de Nazianze* (thèmes, sources et tonalité spirituelle de la poésie de ce docteur de l'Église; travail riche et mené avec compétence par le recteur de l'Institut théologique de Bucarest), pp. 68-92. — I. Barnea, *Basile Parvan et le pro-*

blème du christianisme en Dacie (cinquante ans après sa parution un ouvrage du grand archéologue roumain, sur les origines du christianisme chez les Roumains, se trouve confirmé dans ses conclusions principales par les nouvelles découvertes archéologiques; se basant surtout sur des arguments philologiques et les sources littéraires il affirmait que les débuts du christianisme comme religion du peuple daco-roumain doivent être situés aux IVe-Ve siècles et qu'il était d'origine latine, venant de l'Occident, spécialement du Nord de l'Italie), pp. 93-105. — Mag. Ilie GEORGESCO, *Études et articles publiés par les périodiques religieux au XIXe siècle, sur l'histoire de l'Église roumaine*, pp. 106-125. — *Documentaire* : Prof. Grégoire MARCOU, *Dix années depuis la découverte des manuscrits de la Mer Morte* (liste des manuscrits découverts et enrichissements qu'ils apportent pour la connaissance biblique; en bibliographie, ne donne que des ouvrages allemands ou anglais), pp. 126-136.

Mars-avril. — Métropolite Tit SIMEDREA, *Saint Jean-Baptiste à la lumière des découvertes de Qumran* (étude informatrice d'après les travaux publiés en Occident), pp. 139-161. — Prof. Hristo N. GHIAOUROV, *Le Synode apostolique de Jérusalem* (condensé d'une étude exégétique qui paraîtra in extenso dans l'Annuaire de l'Académie théologique de Sofia. Par la publication de cet article du professeur bulgare, la revue roumaine inaugure la collaboration scientifique préconisée récemment entre les deux Églises orthodoxes), pp. 162-175. — Ene BRANISTE, *La Liturgie des Présanctifiés* (origine, histoire et ordo de célébration), pp. 176-192. — N.-C. BUZESCU, *Les prémisses d'une philosophie chrétienne chez Clément d'Alexandrie* (rapports de sa pensée avec la pensée grecque et traits principaux d'une philosophie chrétienne chez Clément), pp. 193-215. — Magistr. A. PLAMADEALA, *Prière et connaissance selon la doctrine orthodoxe* (travail scolaire qui revendique pour le chrétien orthodoxe seul la possibilité d'entrer en contact direct avec Dieu par la prière cependant que les catholiques s'arrêtent à une connaissance de Dieu simplement rationnelle, discursive), pp. 216-224. — Magistr. Aug. Alex. BIDIAN, *Bhakti et Agapè* (rapports entre le Christianisme et l'Hindouisme), pp. 225-252. — Ioasaf POPA, *La doctrine ascétique de saint Jean Climaque*, pp. 253-269.

LA PENSÉE ORTHODOXE

Revue trimestrielle de la Métropolie Orthodoxe de Tchécoslovaquie

en russe, brefs résumés en allemand, français et anglais

1958. 2. — Festivités du Patriarcat de Moscou, pp. 65-69. — Évêque DOROTHÉE, *Silhouette de juste de l'Ancien Testament* (à propos d'Enoch), pp. 70-82. — Hiér. CYRILLE, *Les tentations du pasteur et leur dépassement* (orgueil, recherche d'appui humain et domination extérieure sur les âmes), pp. 85-95. — Archim. PIMEN, *Souvenirs de pèlerinage* (en Palestine, *suite*), pp. 95-108. — M. MOUJIK, *Nos « Agapes »* (sens et origine de la distribution du pain bénit dans les célébrations liturgiques), pp. 110-116. — Archim. BASILE, *Contribution à l'histoire du monastère de Munkacs* (fondé au XIe siècle), pp. 117-122. — Réflexions et appels en faveur de la lutte *pour la paix*, pp. 124-126. — *Bibliographie*.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

PROBLÈMES LUTHÉRIENS VUS DE SUÈDE

par
R. Refoulé, O. P.

Dans un article, paru d'abord en anglais en 1956 dans *Scottish Journal of Theology*, publié depuis en suédois sous forme de brochure, le professeur G. Wingren, de la faculté de théologie de l'Université de Lund, se propose de décrire les orientations majeures de la théologie suédoise depuis le début de ce siècle et plus spécialement depuis les années 1920[1]. Cet aperçu rapide mais objectif et bien informé, dû à l'un des artisans les plus vigoureux du mouvement néo-luthérien contemporain mérite de retenir l'attention de tous ceux qui se préoccupent des problèmes œcuméniques et protestants.

Le rôle de la Suède dans le mouvement théologique de ces dernières années ne saurait se comparer à celui des églises luthériennes de langue allemande. Son apport n'est pourtant pas négligeable; c'est elle, peut-on dire, qui a pris l'initiative d'un retour à Luther, mouvement qui ne cesse de se propager[2]. Toutes proportions gardées, la place de Nygren dans le luthéranisme est un peu comparable à celle de Barth dans l'église réformée; l'Église suédoise exerce une influence souvent considérable au sein de la *Fédération luthérienne mondiale*, dont le premier président fut précisément A. Nygren. La valeur des études qu'elle a publiées, celle de ses professeurs lui ont assuré dans le luthéranisme mondial une place que le nombre de ses facultés ou l'importance numérique de ses membres n'aurait pas laissé prévoir.

Mais surtout, nous semble-t-il, ses travaux nous permettent de saisir,

1. G. Wingren, *Svensk Teologi efter 1900*, Stockholm, 1958.
2. Un signe en est la traduction en langue française des écrits les plus significatifs de Luther en une dizaine de volumes que viennent d'entreprendre les éditions « Labor et Fides ». Le premier tome est paru vers la fin de l'année 1957.

souvent mieux que ceux des Universités allemandes, les problèmes proprement luthériens. Sa situation géographique et la faible inclination du tempérament suédois pour les spéculations métaphysiques l'ont mise à l'abri tant de l'influence barthienne que de celle de Bultmann. Sans doute peut-on regretter avec le professeur Wingren lui-même qu'elle se soit trop souvent cantonnée dans des problèmes purement historiques, sans oser aborder les problèmes actuels posés aux Églises; en contrepartie cela l'a préservée des modes philosophiques ou théologiques passagères.

L'histoire de la théologie suédoise depuis une trentaine d'années se résume volontiers dans deux noms : École de Lund, École d'Uppsala; les Suédois, plus conscients des divergences entre les auteurs que l'on range sous ces classifications générales, ne les invoquent cependant qu'avec discrétion et réserve. Elles correspondent néanmoins à une certaine réalité. Il y a vingt ou trente ans, quand Gustave Aulén et Anders Nygren enseignaient tous deux à la Faculté de théologie de Lund, l'on pouvait alors, plus justement qu'aujourd'hui, parler d'une école de Lund. Aulén et Nygren mettaient en œuvre une méthode assez analogue, plus souple chez Aulén, plus systématisée chez Nygren, que reprenaient leurs disciples dans les thèses qu'ils dirigeaient : *Christus Victor* du premier et *Eros et Agapè* sont sans doute les deux chefs-d'œuvre inspirés par cette méthode [3].

L'école de Lund

Ce qui caractérisait l'école de Lund (et ce qui caractérise aujourd'hui encore ses travaux), c'est non seulement la méfiance typiquement luthérienne pour la philosophie et le raisonnement, mais surtout le souci, conforme également à la prétention des Réformateurs, d'exposer la foi dans sa pureté originelle. Aulén et Nygren définissent la théologie comme la science de la foi, mais cette expression ne doit pas être interprétée en fonction de catégories thomistes. Aulén et Nygren veulent seulement dire que la théologie n'a pour but ni de défendre la foi ni de « réfléchir » sur la foi, d'élaborer une « pensée » chrétienne. La tâche du théologien doit se borner à « rendre », à exprimer aussi exactement et rigoureusement que possible ce que dit la foi, sans rien y ajouter. Les théologiens de Lund emploient avec prédilection l'expression « renodla », qu'il est difficile de traduire en français. Le mot est emprunté, semble-t-il, à la chimie, pour désigner l'opération par laquelle on cherche à obtenir un élément « pur » [4]. De même le théologien doit chercher à dégager les notions révélées, ou plus exactement les « motifs » ou « mobiles » centraux du

3. Sur les principes directeurs de l'École de Lund, cf. en français L. Bouyer, *L'École de Lund*, dans *Irenikon*, XIX (1946), 24-27; F.-R. Refoulé, *Travaux scandinaves sur saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, pp. 1132 ss. avec bibliographie.

4. Benkt-Erik Benktson prépare un ouvrage sur la notion de type en théologie où il aborde des problèmes posés par cette conception de la théologie. Nous avons pu prendre connaissance de quelques chapitres de son travail.

christianisme. L'un des moyens les plus usuels consiste à opposer les thèmes essentiels du christianisme à ceux d'autres religions ou philosophies avec lesquels ils ont été parfois combinés au cours de l'histoire.

Une telle méthode implique donc un retour aux sources bibliques. Mais ce qui caractérise l'École de Lund, c'est qu'elle n'interroge l'Écriture qu'à travers Luther ou, pour parler comme G. Wingren, elle ne pose à l'Écriture que les questions que lui posaient déjà les Réformateurs[5]. Luther ne représente pas théoriquement une autorité normative, et de fait jamais l'on ne pourra dire : *Luther dixit, causa finita*. Mais en fait, la théologie de Lund se trouve commandée par cet *a priori* que les intuitions majeures de Luther, *Sola fide, sola Scriptura*, expriment bien le cœur du message évangélique. G. Aulén le reconnaît du reste loyalement : « Il est évident, écrivait-il il y a quelques années, que l'orientation vint surtout de la Réforme et de l'étude de Luther... Le thème *Sola gratia* devint un thème prédominant...[6] ». L'apport le plus original et le plus durable de l'école de Lund a consisté sans doute dans l'impulsion qu'elle donna aux recherches luthériennes[7]. L'on discerne chez ces théologiens un souci de revenir, par-delà l'orthodoxie et le piétisme, à Luther lui-même et d'exposer les grands thèmes de celui-ci de façon plus systématique que lui-même ne put le faire. Car si peu de théologiens furent, si nous en croyons R. Bring, aussi conséquents que Luther, il n'en est guère qui furent aussi peu systématiques[8]. Mais l'école de Lund, à la base de ses travaux, pose le principe de l'unité organique de la théologie de Luther[9]. Aussi, comme G. Aulén le dit de façon plaisante, le principe *Sola fide, sola gratia*, fonctionna-t-il à l'intérieur de la théologie de Lund comme une sorte de baguette de sourcier[10].

Aujourd'hui la méthode de théologie telle que l'avait systématisée Nygren n'a plus guère inspiré d'ouvrages significatifs et fit même l'objet d'une critique sévère de son disciple et successeur, G. Wingren[11]. Aux dires de ce dernier, il n'en subsiste plus que la conviction, évidente pour les théologiens de Lund et seulement pour eux, qu'une enquête systématique doit être historique[12]. Par contre, plus que jamais les théologiens de Lund sont soucieux de se borner à dégager les thèmes luthériens dans leur plus grande pureté et de présenter les doctrines de la foi (à travers Luther) dégagées de toute contamination philosophique.

5. G. Wingren, *Kyrkans Ambete*, Lund, 1958, p. 15.
6. G. Aulén, *Lundensisk teologisk tradition*, dans *Svensk Teologisk Kvartalsskrift* que nous citerons désormais de la façon suivante : *S.T.K.*, 30 (1954), p. 240.
7. Voir, par exemple, H. Lindroth, *Luther-Renässansen i nyare svensk teologi*, Stockholm, 1941; E. T. Pedersen, *Die skandinavische Lutherforschung*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 82 (1957), 1, col. 1-8.
8. R. Bring, *Luthersk Bibelsyn*, dans *En bok om Bibeln*, Lund, 1947, p. 269.
9. Torsten Bohlin, *Gudstro och Kristustro hos Luther*, Stockholm, 1957, p. 1.
10. G. Aulén, *art. cit.*, p. 241.
11. G. Wingren, *Teologiens Metodfraga*, Lund, 1954.
12. G. Wingren, *Diskussionsinlägg*, dans *S.T.K.*, 32 (1956), p. 129.

L'école d'Uppsala

A l'École de Lund l'on oppose souvent celle d'Uppsala. Celle-ci fut essentiellement l'œuvre d'Anton FRIDRICHSEN, animateur remarquable, qui sut grouper autour de lui un nombre impressionnant de disciples et inspirer leurs travaux. Cette école demeura strictement exégétique, et offre par suite des contours moins nets que ceux de l'École de Lund. A. Fridrichsen en a cependant esquissé la méthode et l'esprit dans un court article intitulé *Exposé réaliste de la Bible*, qui vient d'être réédité[13]. Cette méthode consiste essentiellement à interpréter l'Écriture, non en fonction de catégories modernes et à partir des principes de la pensée d'aujourd'hui (comme l'exégèse libérale) ou en fonction des besoins de la prédication (théologie dialectique), mais du point de vue de la Bible elle-même, de ses propres présupposés, dans ses propres catégories. Les recherches d'A. Fridrichsen et celles de ses disciples, libérées dans une large mesure des préjugés confessionnels (que l'on pourrait du reste rapprocher de celles d'exégètes allemands ou français comme Schlier et Cullmann), les ont conduits à une redécouverte d'aspects négligés par les théologiens réformés, en particulier à celle de l'Église située à l'intérieur de l'histoire totale du salut et à celle des sacrements[14]. G. Wingren dans l'article que nous signalions plus haut, reconnaît loyalement qu'il s'agit là d'aspects catholiques et que les travaux des exégètes d'Uppsala mettent de fait en cause la Réforme elle-même : « En ce cas, se demande-t-il, ne fut-ce pas la Réforme qui constitua une grave altération de la foi[15] ? » Il serait normal, remarque-t-il justement, que cette mise en question ait amenée certains théologiens à confronter Luther et le Nouveau Testament. Les théologiens suédois se sont pourtant peu engagés dans cette voie. Mais, nous le verrons, il en va différemment des théologiens allemands, peut-être plus hardis.

Tension entre exégèse et théologie systématique

Ainsi le mouvement théologique suédois depuis les années 1920 révèle une tension entre une théologie strictement scripturaire et une théologie systématique d'inspiration confessionnelle. Cette tension ne se limite pas à des problèmes purement théoriques; elle se traduit aussi au plan de la vie ecclésiastique. Quelques débats récents à l'intérieur de l'Église suédoise l'ont mis en évidence. La signification de la succession apostolique et des ordinations donna lieu, il y a environ trois ans, à une assez longue polémique. Ce problème touche à des questions pratiques de la plus haute importance. La réponse qu'on lui donne commande des prises de position, par exemple, dans le mouvement œcuménique

13. A. FRIDRICHSEN, *Realistisk Bibelutläggning*, de l'année 1936, publié de nouveau dans *Fyrhandasldesaker*, Stockholm, 1958.

14. On trouvera une présentation des conclusions de cette exégèse dans G. AULÉN, *Hundra ars svensk Kyrkodebatt*, Stockholm, 1953, pp. 186 ss.

15. G. WINGREN, *Svensk Teologi...*, p. 31.

ou en ce qui concerne les relations de l'Église suédoise à l'égard des Églises luthériennes de Norvège ou de Danemark qui, d'aucune manière, ne peuvent se prévaloir de la succession apostolique. Dans le débat auquel nous faisons allusion, il fut significatif que les uns raisonnèrent uniquement à partir de l'Écriture tandis que d'autres prirent leur point de départ dans les *Écrits de Confession* et spécialement la *Confession d'Augsbourg*. Il fut encore plus curieux de voir le professeur Wingren déplacer en apparence le débat en soulignant les conséquences pratiques, canoniques pourrions-nous dire, qui résulteraient d'une affirmation de la valeur de la succession apostolique comme telle (en particulier, il faudrait retirer leur ministère à une cinquantaine de prêtres norvégiens exerçant en Suède, et conclure à la nullité des actes religieux faits par eux). Argumentation curieuse, car si la question de fait peut dans certains cas jouir d'une grande autorité dans l'Église catholique, elle ne saurait, semble-t-il, valoir dans une Église qui se prétend faillible et toujours prête à se réformer. Toutefois, cette argumentation, si surprenante qu'elle soit au premier abord, pose le véritable problème. Comme G. Wingren le souligne dans son dernier ouvrage, l'Église suédoise dépend de fait dans sa structure, dans sa foi, dans ses institutions du choix fait il y a quatre cents ans par les Réformateurs. Contester sur le plan pratique une situation qui se trouve commandée par un principe fondamental de la Réforme, revient à mettre en cause le choix des Réformateurs. D'après G. Wingren, la valeur reconnue par les *Écrits de Confession* à la succession apostolique se trouve commandée par la conception même luthérienne de la Bible, par la façon dont la Réforme aborde l'Écriture, autrement dit le fondement même de la Réforme. La question que pose G. Wingren à ses contradicteurs est donc la suivante : « Êtes-vous disposés à tirer sur *tous* les points les conséquences de votre choix[16] ? »

Un autre débat bien plus grave, car il a troublé profondément les esprits et risque de provoquer de graves divisions à l'intérieur de l'Église suédoise (l'issue en est encore inconnue au moment où nous écrivons ces lignes), a révélé de nouveau cette tension entre exégètes et systématiciens. Les femmes peuvent-elles devenir prêtres ? A cette question les exégètes ont, dans l'ensemble, répondu négativement. Les systématiciens furent divisés. Nygren estime lui aussi que la structure de l'Église étant autre que celle des sociétés humaines, l'émancipation de la femme au plan social n'entraîne pas de soi l'acquisition de nouveaux droits dans l'Église. Au contraire le docent Josefson, rédacteur en chef de *Svensk Kyrkotidning*, et beaucoup d'autres avec lui, raisonnant à partir de la doctrine luthérienne du sacerdoce universel et des *Écrits de Confession*, leur reconnaît l'accès au sacerdoce. Son argumentation se rapproche souvent de celle de G. Wingren. Avant d'interroger la Bible, il convient de savoir, assure-t-il, quelle conception la Réforme se fait de la Bible et quelle autorité elle lui reconnaît[17]. Recensant récemment un

16. G. Wingren, *Kyrkans Ambete*, pp. 13-14.
17. R. Josefson, *Den evangelisk-lutherska standpunkten*, dans *Kvinnan, Samhället, Kyrkan*, Stockholm, 1958, pp. 167-190.

écrit, fort original d'ailleurs, du docent B. Gärtner sur le ministère des femmes d'après le Nouveau Testament[18], il écrivait encore ces lignes significatives : « A l'intérieur des recherches exégétiques et systématiques, le problème herméneutique est central. Il y en a beaucoup qui pensent que les principes de la Réforme doivent être ici ceux qui montrent la voie à suivre. Peut-être même *doivent-ils* être ceux qui montrent cette voie dans une Église luthérienne évangélique[19]. » N'est-ce pas admettre qu'une tradition luthérienne commande la façon même d'aborder l'Écriture, conditionne d'avance la réponse que l'on veut recevoir de l'Écriture ?

Comme dans le débat précédent, G. Wingren raisonne encore à partir de la tradition suédoise et des conséquences pratiques qu'entraînerait selon lui un « non » au sacerdoce de la femme. Mais comme dans le cas précédent, cette argumentation n'est qu'un moyen pour lui de poser la question de fond : faut-il maintenir les principes fondamentaux de la Réforme ?

Cette tension se manifeste aussi sur le plan scientifique de la recherche. Nous voudrions nous y arrêter davantage.

La justification par la foi

Si l'on voulait présenter en quelques mots la conception centrale du christianisme selon Luther, écrivait A. Nygren dans la notice du *Nordisk Teologisk Uppslasbok* consacrée à Luther, le plus simple serait alors de se référer aux deux formules qui sont bien caractéristiques de sa pensée : 1) *Sola fide*, 2) *Simul iustus et peccator*.

Cette doctrine de la justification par la foi seule constitue de fait le cœur de la Réforme, non pas un aspect décisif, remarque A. Gyllenkrok, mais l'aspect décisif, la grande découverte de Luther autour des années 1513-1515[20]. La vraie cause de la Réforme n'est pas la décadence de l'Église au plan disciplinaire (les abus de l'Église ne furent invoqués que plus tard); elle n'est rien d'autre, assure H. Zahrnt par exemple, que « l'acte de justification étendu à l'Église »[21]. Par rapport à ce principe du salut par la seule foi celui du *Sola scriptura* apparaît subordonné, second et même chronologiquement postérieur. Comme le dit excellemment le P. Bouyer dans *Du protestantisme à l'Église* : « C'est une intuition vivante et vécue du salut, qui a illuminé pour Luther et qui continue d'illuminer pour les protestants sa vue de la Bible qui, à cet égard, est demeurée la leur[22]. »

Luther lui-même était bien conscient que tout son mouvement repo-

18. B. Gärtner, *Ambetet, mannen och kvinnan i Nya Testamentet*, Lund, 1958.

19. *Svensk Kyrkotidning*, 53 (1957), n° 47, p. 729.

20. A. Gyllenkrok, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischer Theologie Luthers*, Uppsala, 1952, p. 10.

21. H. Zahrnt, *Sonntagsblatt*, 1. II, 1953, *Ecclesia semper reformanda*, cité par H. Schlüsser, dans *Festgabe J. Lortz*, t. I, p. 115, note 14.

22. L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*, Paris, 1954, p. 124.

sait sur ce principe : *articulus stantis vel cadentis ecclesiae*. « Sur cet article, déclarait-il dans les *Articles de Smalkalde*, se fonde tout ce que nous confessons en vie et doctrine contre le pape, le diable et le monde. C'est pourquoi nous devons en être bien assuré et n'en pas douter. Autrement *tout est perdu*, et le pape, le diable et tous nos ennemis gagneront et obtiendront raison. » Ailleurs il écrivait : « Cet article de la justification est maître et principe, seigneur, guide, et juge sur chaque sorte de doctrine. Il garde et dirige toute doctrine ecclésiastique et dresse notre conscience devant Dieu. Sans cet article, le monde n'est que mort et ténèbre[23]. »

De fait il serait possible de montrer comment la conception que s'est faite Luther de la justification, l'a conduit à refondre de fond en comble toute la théologie chrétienne. Il osa tirer peu à peu toutes les conséquences de son principe. Einar Billing donnait à ceux qui cherchaient à retrouver la pensée de Luther ce conseil judicieux : « Ne croyez jamais avoir compris une pensée de Luther, avant d'avoir réussi à la réduire à n'être plus qu'un simple corollaire de sa doctrine du pardon des péchés[24]. » Et le luthéranisme contemporain, dans la mesure où il a su éviter le libéralisme, est resté fidèle à la vue centrale du salut de Luther.

Simul iustus et peccator

L'antienne *admirabile commercium* du temps de Noël est l'un des textes que Luther a le plus volontiers pris comme point de départ pour exposer sa conception de la justification : « Ainsi fit-il un heureux échange avec nous, en prenant sur lui notre personne pécheresse et en nous donnant sa personne innocente et victorieuse. Ainsi revêtus et recouverts de cette personne, nous sommes libérés de la malédiction de la loi, du fait que Christ lui-même est devenu malédiction pour nous... » (W.A., 40, 1, 443).

Un pareil commentaire met bien en lumière la nouveauté du point de vue de Luther. Pour les Pères, le Christ prenait notre humanité, non seulement pour nous délivrer et nous racheter de la malédiction de la loi, mais plus profondément encore pour nous diviniser, et comme le montre le P. Lemarié, pour « restaurer en nous l'image de Dieu et nous rendre fils en lui »[25]. Pour Luther, ce que le Christ prend, c'est notre péché, et ce qu'il nous donne, c'est sa justice, de telle façon cependant que celle-ci ne devienne pas nôtre en ce sens qu'elle nous changerait intrinsèquement. En nous voyant en Christ, Dieu ne supprime pas notre condition pécheresse. Luther lui-même dans un passage fameux de 1545 souvent cité caractérise la nouveauté de sa doctrine par ces deux termes :

23. Nous citons les œuvres de Luther d'après l'édition de Weimar, de la façon suivante : W.A., XXXIX, I, 205, 2.
24. E. Billing, *Var kallelse*, Stockholm, 1920, p. 7.
25. J. Lemarié, *La manifestation du Seigneur*, Paris, 1957, p. 150.

justitia passiva et imputatio[26]. Aussi le croyant doit-il être dit à la fois pécheur et juste, mais pécheur en réalité et juste en espérance : *peccator in re, iustus in spe* (W.A., 56, 269, 25). Même l'homme justifié n'a rien en propre dont il pourrait se prévaloir devant Dieu. Gustaf Ljunggren et Anders Nygren citent même avec prédilection les thèses sixième et septième de Heidelberg (de 1518) qui expriment, selon eux, l'intuition la plus profonde de Luther : « Les œuvres de Dieu — nous parlons de celles qui sont faites par l'homme — ne constituent pas des mérites en ce sens qu'elles ne seraient pas des péchés. » « Les œuvres des justes seraient mortelles si, saisis par une pieuse crainte de Dieu, ces mêmes justes ne redoutaient pas qu'elles soient mortelles[27]. » Aussi même les meilleures œuvres des saints ne sont-elles rien d'autres que des péchés devant Dieu. Pour Luther, comme Ljunggren, Nygren, Gyllenkrok le soulignent, *simul iustus et peccator* ne signifie d'aucune manière que le chrétien justifié serait en partie juste et partiellement pécheur. Luther certes use souvent de l'expression *partim... partim*, mais celle-ci doit être bien comprise : le croyant est en réalité totalement pécheur en lui-même, et pourtant en même temps totalement juste en Christ[28].

Cette conception demeure bien au cœur du luthéranisme. Il est significatif par exemple, de voir les réactions des théologiens luthériens quand l'un des leurs semble sur le point de réellement l'abandonner. Ainsi, par exemple, la réponse de H. L. Poetsch à l'article de H. Asmussen présentant l'ouvrage de H. Küng, où il cherchait les points de contact avec la doctrine catholique, et renonçait à l'interprétation luthérienne du *simul iustus et peccator*[29]. De même, dans sa recension de la thèse de Küng, le docent P. E. Persson, de Lund, a tenu à souligner que l'acquiescement de Barth à la présentation de la doctrine de la justification donnée par Küng, ne signifiait pas qu'un accord de ce genre fût possible entre Luther et le catholicisme[30].

Cette doctrine de la justification a inspiré de nombreux ouvrages ou travaux en Suède, avant tout le grand livre d'A. Nygren : *Erôs et Agapè*. Mais celui-ci y est revenu plus d'une fois, soit par exemple dans le *Festskrift G. Aulén*[31] où il oppose la conception de Luther à celle de saint Augustin, soit dans un petit ouvrage dont une réédition a paru l'an dernier, qui se présente comme une esquisse d'*Erôs et Agapè : La Réconciliation, œuvre de Dieu*[32]. Il y assure que la différence la plus profonde

26. W.A., 54, 168, 3-10. — Ce texte a fait l'objet d'études et de commentaires multiples. Nous ne pouvons entrer ici dans les discussions dont il a fait l'objet en Suède même.

27. Nous citons d'après la traduction française des éditions « Labor et Fides ».

28. G. Ljunggren, *Synd och Skuld i Luthers teologi*, Stockholm, 1928, chapitre 5.

29. H. L. Poetsch, *Ueber die Rechtfertigung, Bemerkungen zu Hans Asmussens Artikel*, dans *Evangelische-Lutherische Kirchenzeitung*, 12 (1958), pp. 92-93.

30. P. E. Persson, dans *Lutherische Rundschau*, 8 (1958-1959), pp. 104-107.

31. A. Nygren, *Simul iustus et peccator hos Augustinus och Luther*, dans *Till Gustaf Aulén*, 1939, Lund, pp. 245-262.

32. A. Nygren, *Försoningen, En Gudsgärning*, Stockholm, 2e édit. 1956.

entre le catholicisme et Luther, se trouve précisément dans l'idée opposée qu'ils se font de la communion de l'homme avec Dieu. Le catholicisme fonde cette communion de l'homme avec Dieu sur la base de la sainteté. Pour Luther, au contraire, cette communion de l'homme avec Dieu se réalise sur la base du péché. « Il n'y a aucune sainteté qui pourrait motiver Dieu à l'accepter dans sa communion. C'est en vérité justement le pécheur lui-même que Dieu introduit dans sa communion[33]. » Dans *Erôs et Agapè*, Nygren a encore précisé les contours de cette opposition : « Selon le catholicisme, il s'agit d'une communion avec Dieu motivée par une valeur résidant en l'homme... fût-elle suscitée par l'infusion de la *caritas;* pour Luther, au contraire, la communion avec Dieu est fondée exclusivement sur l'amour divin non motivé... » Selon Luther, Dieu reçoit le pécheur, en tant que justifié, de telle sorte que le pécheur reste pécheur (Denifle). « Ce fait s'inscrit en faux contre le christianisme catholique, qui, conformément à sa tendance ascendante, veut amener l'homme sur la base de la sainteté de Dieu[34]. » Pour Luther, l'amour de Dieu est et reste un « amour perdu ».

De fait, il s'agit là d'une différence fondamentale. Pour le catholicisme, la justification implique sanctification. Justification et sanctification constituent bien deux concepts distincts, mais dans le processus réel de la justification, comme le soulignait encore récemment Karl Rahner, elles ne sont que deux aspects d'une seule et même réalité[35].

A l'intérieur même du luthéranisme, cette doctrine de la justification a donné lieu à des présentations quelque peu divergentes. Mais il suffisait, ici, pour notre propos de rappeler brièvement les « arêtes » de cette doctrine.

Or, cette conception de la justification, *articulus stantis vel cadentis ecclesiae*, où Nygren avec lucidité découvre le point de départ essentiel entre le catholicisme et le luthéranisme, se trouve aujourd'hui mise en question par les exégètes tant luthériens qu'anglicans. Il y a quelques années, Anton Fridrichsen écrivait par exemple : « La justification n'est pas pour Paul un acte forensique, par lequel Dieu acquitte le pécheur et lui décerne une justice qu'il n'a pas, mais Dieu rend juste le pécheur qui croit en le prenant dans la Nouvelle Alliance, en en faisant un membre de la nouvelle Église sur la terre[36]. »

Confrontation de Luther avec l'Écriture

Divers théologiens ou exégètes allemands ont, cependant, ces derniers temps, confronté plus méthodiquement la doctrine de Luther avec celle

33. A. Nygren, *op. cit.*, p. 36.
34. A. Nygren, *Erôs et Agapè*, deuxième partie, livre second, Paris, 1952, p. 262.
35. K. Rahner, *Zur Theologie der Gnade, Bemerkungen zu dem Buch von H. Küng, Rechtfertigung*, dans *Theologische Quartalschrift*, 138 (1958), pp. 40-77.
36. A. Fridrichsen, *Helgelse och Fullkomlighet*, dans *Den nya kyrkosynen*, Lund, 1945, pp. 85-86.

de Paul ou de Jean; ainsi Paul Althaus[37], Joest dans un très remarquable article de *Kerygma und Dogma*[38], dans une certaine mesure Hans Hofer[39], enfin tout récemment Wolfgang Nauck dans sa thèse de doctorat sur *Tradition et caractère de la première épître de saint Jean*[40]. Ce dernier compare de façon suggestive les perspectives de Paul et de Jean avec celle de Luther[41]. Une même réalité peut être envisagée sous des points de vue différents. La vie chrétienne peut être ainsi considérée soit d'un point de vue statique, ontologique, et c'est celui auquel se place de préférence saint Jean. La séparation alors est nette, radicale entre croyants et incroyants, entre justes et pécheurs. Le baptisé, va jusqu'à dire saint Jean, ne pèche plus. Saint Paul se place, au contraire, le plus souvent au point de vue psychologique, ou dynamique, existentiel dirions-nous aujourd'hui, et décrit la situation du chrétien comme une situation de combat où la sainteté reçue au baptême se trouve constamment menacée par les assauts du monde et des puissances. Il n'ignore pas le changement radical, ontologique réalisé par le baptême. Le chrétien est vraiment intrinsèquement justifié. Hans Hofer montre également qu'une conception purement forensique de la justification méconnaît la complexité des concepts bibliques de justice et de justification et que, vue du côté de Dieu, la justification est en même temps et indissociablement sanctification[42]. Ou, comme le dit G. Lindeskog, « rédemption et création désignent la même réalité[43] ». Mais Paul introduit cette considération dans l'aspect dynamique de la lutte entre l'esprit et la chair. Comme le soulignent Joest, Bornkamm[44], G. Lindeskog, Nauck, c'est précisément parce

37. P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, 2e édit., Gütersloh, 1951, pp. 68-90. Voir H. Bouillard, *Karl Barth*, t. II, Paris, 1957, pp. 104-107.

38. W. Joest, *Paulus und das Lutherische Simul iustus et peccator*, dans *Kerygma und Dogma*, I (1955), pp. 269-320.

39. H. Hofer, *Die Rechtfertigung des Paulus nach neuerer Forschung*, Gütersloh, 1940.

40. W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen, 1957. — On trouvera dans H. Küng, *Rechtfertigung*, le nom d'autres exégètes luthériens qui remettent plus ou moins en question l'interprétation de Luther. Parmi les exégètes anglicans, nommons pour mémoire : C. H. Dodd, *The Meaning of Paul for Today*, London, 1920, pp. 110 ss.; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, London, 1941, pp. 41 ss. (sur l'exégèse de Taylor, voir en outre E. L. Mascall, *The Recovery of Unity*, London, 1958, pp. 28 ss.); J. Stewart, *A Man is Christ*, New York, p. 256; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Grace and related Doctrines*, London, 1956. — Il faut reconnaître toutefois que des exégètes aussi célèbres que Bultmann maintiennent rigoureusement l'exégèse de Luther. — Voir encore la thèse de H. P. Hamman, *Justification by Faith in Modern Theology*, publiée partiellement dans *Concordia Theological Monthly*, XXIX (1958), de janvier à avril, qui s'efforce de justifier l'interprétation luthérienne traditionnelle.

41. Nauck, *op. cit.*, *passim*, mais spécialement pp. 105 ss., qui rejoint les conclusions de Joest.

42. H. Hofer, *op. cit.*, pp. 47, 55-57. Paul est un sémite et doit être compris en fonction du « réalisme » de la pensée sémitique. La parole de Dieu est créatrice et réalise ce qu'elle déclare. Voir en dernier lieu F.-J. Leenhardt, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-Paris, 1957, p. 34, note 1.

43. G. Lindeskog, *Studien zum Neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, Uppsala, 1952, p. 236.

44. G. Bornkamm, *Taufe und neues Leben bei Paulus*, dans *Das Ende des Gesetzes*, München, 1952, pp. 35 ss.

que le chrétien est juste, est devenu une nouvelle créature qu'il peut et doit se dépouiller de ses péchés. Les impératifs de Paul se fondent sur l'indicatif, c'est-à-dire le don reçu au baptême. Ou en d'autres termes, les exigences éthiques sont pour Paul une suite de la nouvelle nature reçue au baptême [45].

Joest et Nauck relèvent ainsi une double différence entre Paul et Jean d'une part, Luther d'autre part. Luther comme Paul se place à un point de vue psychologique et existentiel. Il veut obliger le chrétien à adopter devant Dieu l'attitude du publicain de la parabole, et non celle du pharisien [46]. Plus encore, il a l'expérience du combat chrétien, et comme l'ont bien vu R. Hermann et Joest [47], la formule *simul iustus et peccator* dans la pensée de Luther a pour mission de rappeler la présence de l'ennemi, de donner le signal de l'engagement du combat contre celui-ci, dans le camp du Christ. Mais tandis que pour Paul le *simul iustus et peccator* n'est qu'une formule paradoxale de combat, Luther en fait une formule dialectique ontologique. Joest comme Nauck et Wolf (et ils rejoignent les conclusions du P. Lyonnet) [48] ont bien vu que Luther, ici comme ailleurs, passe du point de vue psychologique et existentiel au point de vue ontologique. Passage indû, mais Luther, sans doute déterminé par les catégories nominalistes de la philosophie ambiante, par une mentalité dont il n'était pas conscient et qu'il ne pouvait donc critiquer, identifia purement et simplement les plans. Aux yeux d'un nominaliste en effet, comme le montre E. L. Mascall après le P. Bouyer, prétendre qu'un pécheur puisse « valoir » quelque peu devant Dieu est un non-sens [49].

Bien que lisant saint Jean à travers saint Paul, ou plus exactement son interprétation de saint Paul, ce que reconnaissent loyalement von Loewenich [50] et Nygren, Luther ne fut pas sans pressentir que le message de saint Jean ne se laissait pas si aisément réduire à sa dialectique du péché et de la grâce. Von Loewenich assure même qu'en commentant saint Jean, Luther devint conscient des limites de sa doctrine de la justification. De fait, Nauck cite des passages, significatifs à cet égard, du commentaire de la première épître de saint Jean. Le texte de l'épître est si évident que Luther s'est senti contraint de s'exprimer différemment que dans ses autres œuvres. Il déclare ainsi le chrétien non plus « peccator in re et iustus *in spe* », comme ailleurs, mais « peccator et iustus *in re* » [51].

Les théologiens luthériens contemporains sont devenus plus cons-

45. G. Lindeskog, *op. cit.*, pp. 258 ss. — Voir aussi A. Fridrichsen, *Helgelse och Fullkomlighet hos Paulus*, dans *Den nya kyrkosynen*, qui assure notamment que la morale chrétienne n'est rien d'autre qu'une morale baptismale (p. 82).

46. Voir R. Josefson, *Odmjukhet och tro*, qui insiste sur cet aspect.

47. Voir les articles de R. Hermann dans *Zeitsch. f. system. Theol*, 1928 et 1928, spécialement VI, pp. 281 ss; Joest, *art. cit.*, pp. 312 ss.

48. S. Lyonnet, dans *Biblica*, 38 (1957), pp. 347-351.

49. E. L. Mascall, *The Recovery of Unity*, ch. 2, art. 1, *Justification and Nominalism*, London, 1958, pp. 19 ss.

50. W. von Loewenich, *Luther und das Johanneische Christentum*, München, 1935, p. 25.

51. W. Nauck, *op. cit.*, p. 100, note 1; voir aussi les pages suivantes.

cients que ceux des siècles précédents des difficultés posées par les écrits johanniques. Nygren dans *Erôs et Agapè* fut obligé d'avouer que ceux-ci n'entraient pas dans son schéma. Il n'hésita pas alors à les présenter comme une étape dans la rationalisation de l'*agapè*, comme obscurcissement de la pure notion d'*agapè*. Pourtant lors de la première conférence de la *Fédération luthérienne mondiale* à Hanovre, A. Nygren, premier président de cette ligue, s'exprima en ces termes : « ... La tâche de cette conférence consiste à « repenser » l'évangile un et unique. Comme Luther fit sa découverte, qui devint le point de départ de la Réforme, en étudiant l'apôtre Paul, l'Église de la Réforme s'est habituée à aborder le message évangélique en partant de Paul. L'originalité de cette conférence, c'est qu'on lui demande de repenser ce message en partant de saint Jean. Cela ne signifie pas que nous abandonnions l'apôtre Paul, mais cela signifie que nous ne devons pas nous en tenir aux formules traditionnelles connues, mais nous engager dans la réalité même... »

Après la conférence, V. Vajta, docteur de l'université de Lund et secrétaire de la Commission théologique de la *Fédération luthérienne mondiale*, se demandait : « La question n'est pas seulement de savoir si le message luthérien concernant la justification par la foi seule, peut s'exprimer aussi en termes johanniques ou signifie seulement un paulinisme mal compris. Mais la question est aussi de savoir si aujourd'hui en exprimant de façon nouvelle la pensée théologique, nous nous écartons des écrits de confession ou bien nous rendons leur sens exact[52]... » De telles réflexions nous semblent révélatrices de la tension que nous signalions entre exégèse et théologie confessionnelle.

Nauck relève une seconde différence entre Luther et le Nouveau Testament, en particulier les écrits johanniques. Luther, Paul, Jean reconnaissent tous une certaine dualité dans le chrétien, celui-ci est à la fois juste et pécheur. Mais la perspective est différente chez Luther et chez les auteurs du Nouveau Testament. Tandis que Luther met au premier plan l'être-pécheur, le *peccator-sein*, le Nouveau Testament souligne d'abord la justice du chrétien, le *iustus-sein*. Cette dernière perspective nous semble être aussi celle du catholicisme, celle en particulier de la liturgie de la messe[53].

Si des exégètes protestants de plus en plus nombreux remettent aujourd'hui en question les positions fondamentales de la Réforme, la cause doit en être attribuée, croyons-nous, à la problématique nouvelle des recherches exégétiques. La controverse entre protestants et catholiques au sujet de la justification resta longtemps stérile parce que le problème se trouvait posé en termes trop abstraits[54], et que les discussions se limitaient à l'interprétation de quelques versets de l'*épître aux Romains*, en particulier du chapitre septième. Le progrès décisif, à nos yeux, a

52. Vilmos VAJTA, *De teologiska problemen fran Hannoverkonferensen*, dans *Ny kyrklig tidskrift*, 21 (1953), p. 67.

53. Sur la conception catholique du « simul iustus et peccator », voir H. KÜNG, *op. cit.*, pp. 231 ss. et H. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Köln, 1951, pp. 378 ss.

54. Voir les réflexions de D. T. STROTMANN, dans *Irenikon*, XXX (1957), p. 409.

consisté à envisager cette question dans la perspective de l'histoire du salut, telle que Cullmann par exemple l'a si remarquablement exposée[55]. La tâche de la théologie alors fut de mettre en lumière les rapports entre création et rédemption (ou nouvelle création). E. L. Mascall relève à juste titre, que la théologie luthérienne, depuis de nombreuses années, avait « pratiquement » ignoré la doctrine de la création pour se concentrer presque exclusivement sur l'activité de Dieu dans la rédemption[56]. Telle est précisément l'une des critiques dirigées par G. Wingren contre la méthode théologique de Nygren[57]. Dans son récent livre *Création et Loi* (qui vise non pas tant Nygren que Barth et Soe), G. Wingren insiste au contraire sur les conséquences qu'entraîne pour une théologie le choix de la création comme point de départ. La rédemption, située alors dans une perspective totale, est nécessairement conçue comme « récapitulation et restauration »[58]. Une telle perspective oblige aussi nécessairement, pensons-nous, à entendre les oracles des prophètes sur le « cœur nouveau » annoncé pour les temps messianiques dans un sens très réaliste. G. Lindeskog n'hésite pas à reprendre l'expression ambiguë d' « eschatologie réalisée » de Dodd. Les temps et les dons messianiques sont déjà présents[59].

Les travaux exégétiques récents montrent encore que le réalisme de la vie nouvelle, la réalité du don ne diminuent en rien la dépendance totale du chrétien à l'égard de Dieu, auteur de la justification. Il en est de la vie nouvelle comme de la vie corporelle que l'Ancien Testament présente comme un don reçu constamment de Dieu. G. Lindeskog assure que l'idée de « création continue » rendrait assez bien la pensée des auteurs du Nouveau Testament sur la vie nouvelle. Dans son dernier livre, G. Wingren relève très justement que, pour l'Écriture comme pour les Pères les plus anciens, par exemple Irénée, « vivre, c'est recevoir du dehors. Sitôt que cet influx cesse, la vie s'éteint. La vie de la résurrection est reçue du dehors, d'une source d'où l'homme déjà *maintenant* dans la foi puise ses forces[60] ». Cette dépendance totale de la vie nouvelle par rapport à Dieu n'avait jamais été perdue de vue par les grands théologiens catholiques, un saint Bonaventure ou un saint Thomas. Dans un petit écrit subjectif, Ch. Moeller a précisément montré que la doctrine scolastique de la grâce conçue comme habitus surnaturel, que Mélanchton par exemple dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* interprète comme

55. Cf. L. Bouyer, *Le Trône de la Sagesse*, Paris, 1957, pp. 28 ss. Concernant l'interprétation du chap. VII de l'Épître aux Romains et la discussion entre tenants modernes des deux opinions (pour les uns, Paul envisagerait l'homme avant sa conversion, pour les autres — Augustin, Luther, Calvin, Nygren — il s'agirait du chrétien baptisé), cf. P. Althaus, *Zur Auslegung von Röm. 7, 14 ff. — Antwort an A. Nygren*, dans *T. L. Z.*, LXXVII, 1952, col. 475-480.

56. E. L. Mascall, *op. cit.*, p. 78.

57. G. Wingren, *Diskussionsinlägg*, dans *S.T.K.*, 32 (1956), p. 127.

58. G. Wingren, *Skapelsen och Lagen*, Lund, 1958, pp. 26, 47, 51, etc. Le premier chapitre est paru en langue allemande : *Das dreigliedrige Glaubensbekenntniss*, dans *Kerygma und Dogma*, 4 (1958), pp. 61-72.

59. G. Lindeskog, *op. cit.*, p. 260.

60. G. Wingren, *Skapelsen och Lagen*, p. 28.

si elle signifiait l'autonomie du chrétien vis-à-vis de Dieu, avait au contraire pour fin de souligner cette dépendance totale de la vie nouvelle et de sauvegarder le primat de Dieu qui seul justifie et sanctifie le pécheur, tout en maintenant la réalisme de la régénération. La grâce créée n'est à aucun titre envisagée comme une sorte de « possession autonome » de l'être humain qui lui permettrait de se passer en quelque manière de l'influx permanent de Dieu sauveur. Au contraire, elle est sans cesse produite par Dieu lui-même présent dans l'âme. Saint Bonaventure résume tout cela en cette formule saisissante qui devrait suffire à dissiper toutes les équivoques : *Habere est haberi*, « posséder (un habitus), c'est être possédé de Dieu ». Comme le dit encore Ch. Moeller, l'habitus créé n'est rien d'autre qu'une réceptivité active[61].

La terminologie scolastique ne signifie donc pas une altération de l'Évangile. Bien au contraire, dirions-nous reprenant une expression de G. Aulén, elle marque « une victoire de l'esprit évangélique. Ces termes techniques proviennent, il est vrai, d'Aristote et déconcertent au premier abord, mais saint Bonaventure comme saint Thomas en les assumant en théologie, leur ont fait désigner une réalité nouvelle dont saint Thomas assurait lui-même qu'Aristote n'avait jamais eu la moindre idée[62]. Bien loin de réduire le message évangélique à une philosophie, ces termes techniques permettent d'en sauvegarder à la fois l'originalité et la complexité.

Sola fide

Cette expression fut souvent mal comprise des catholiques (et des protestants non luthériens, par exemple méthodistes, presbytériens, etc.), qui ont cru que la condamnation des œuvres par Luther entraînait de soi un relâchement de la morale et que le pardon des péchés au sens luthérien du mot était synonyme (nous reprenons ici une critique de théologiens danois visant du reste non Luther, mais Barth), de permission de pécher[63]. Les catholiques ne sont du reste peut-être pas sans excuse, car les protestants eux-mêmes au cours des siècles, ont parfois tiré de ce principe des conclusions semblables. Déjà Luther s'est plusieurs fois plaint d'être mal compris de ses auditeurs[64], et aujourd'hui encore, comme le reconnaît R. Bring, cette interprétation n'est pas inhabituelle, ce qui faisait dire à Kierkegaard que si Luther revenait de nos jours, il recommanderait avant tout la lecture de l'*épître de Jacques*.

61. C. Moeller et G. Philips, *Grâce et Œcuménisme*, Chevetogne, 1957, pp. 12, 32-38, 48-49. Voir encore les remarques du P. Boismard recensant le commentaire de l'Épître aux Romains, de F.-J. Leenhardt dans *Rev. Bibl.*, 65 (1958), p. 434. La conception catholique n'implique aucune stabilisation humaniste de l'action divine, nulle naturalisation de la grâce.

62. *De Veritate*, qu. 27, a. 2, ad 7.

63. G. Lindbek assure par exemple qu'aux États-Unis les catholiques présentent habituellement la formule « pecca fortiter, sed crede fortius », comme l'expression de la pensée totale de Luther (*Lutherische Rundschau*, 8 (1958), p. 80).

64. Cf. par exemple W.A., 10/III, 293, 6-10; W.A., 45 688, 36 ss.

Il est vrai aussi que Luther (et à sa suite de nombreux pasteurs luthériens), mû par un souci pastoral très vif, qui révèle du reste un des aspects sympathiques de son tempérament, et pour consoler les pécheurs désespérés et les anxieux, parle souvent de la miséricorde de Dieu comme si les œuvres étaient indifférentes. D'après son propre témoignage, ce thème de la consolation joua un rôle décisif dans le développement de sa vie spirituelle. La question qu'il se posait comme moine n'était-elle pas : « Comment trouverai-je un Dieu clément ? ». Un tel motif peut facilement conduire à des interprétations abusives.

Il est significatif que la théologie de Nygren, en Suède même, fit l'objet de critiques semblables, souvent vives. Il y a quelques années encore, lors d'une polémique dans la presse de Stockholm, la théologie de Lund fut accusée de « démoraliser » le peuple suédois[65]. Dans les *Mélanges R. Bring*, le professeur Sigfrid von Engeström soutenait lui aussi que l'idée de l'*agapè* divine indifférente à la qualité morale de celui qui fait l'objet de l'amour, conduit inévitablement à l'antimonisme ou tout simplement à l'amoralisme. Elle implique non seulement une communion avec Dieu sur la base du péché, mais une communion avec Dieu sur la base de l'impénitence ou du vice. Sans doute Nygren récuse de telles conséquences, mais selon S. von Engeström, il ne parvient à les éviter qu'au prix d'une inconséquence[66]. Nous y reviendrons plus loin.

Quoiqu'il en soit de la théologie de Nygren, il serait injuste, pensons-nous, de prétendre que Luther fut indifférent à la morale. Le professeur R. Bring qui a consacré un important travail au rapport de la foi et des œuvres dans la théologie de Luther et dans celle de Mélanchton répète inlassablement que Luther ne connaît pas de religion sans morale[67]. La polémique de Luther contre les œuvres n'implique pas une sorte de mise à l'écart de la morale comme telle, mais une critique d'un type déterminé de religion et du type de morale qui en est la conséquence. Luther a voulu poser le problème moral de façon entièrement renouvelée, aussi est-il naturel que les théologiens catholiques soient déconcertés.

Position de la morale

L'opposition entre foi et œuvres ne signifie pas le rejet de la morale, mais une opposition entre deux voies de salut, deux religions, assure R. Bring, l'une où la grâce de Dieu serait conditionnée par des prestations humaines et méritées par les œuvres, l'autre attribuant tout à la

65. Des luthériens convaincus regrettent eux-mêmes que la théologie de Lund présente une image si déprimante de la vie chrétienne. Cf. G. AULÉN, dans *S.T.K.*, 30 (1954), p. 236.

66. S. VON ENGESTRÖM, *Arvet fran A. Ritschl i den svenska teologien*, dans *Nordisk Teologi, till R. Bring*, Lund, 1955, p. 200.

67. R. BRING, *Förhallandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi*, Abo Akademi, Helsingfors, 1933, *passim*, spécialement p. 20 (traduction allemande : *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*, München, 1955).

grâce de Dieu. Luther ne condamne donc pas les œuvres comme telles, mais seulement la prétention des hommes à se frayer eux-mêmes une voie jusqu'à Dieu, ou, pour reprendre une formule de Luther, toute forme de *superbia*. R. Bring ajoute même, pour faire ressortir ce qu'il croit être la vraie pensée de Luther, qu'une théologie qui concevrait la foi comme une donnée psychologique ou une attitude humaine au sens psychologique du mot, en viendrait vite à faire de la foi une condition de la justification. La foi ne serait alors plus la voie de Dieu vers l'homme, mais une autre voie de l'homme à la justice devant Dieu, différente certes de celle des œuvres, mais finalement de même nature ou structure. Telle aurait été la conception de Mélanchton, qui sur ce point aurait trahi l'intuition la plus profonde de Luther[68]. Pour Luther, la foi ne saurait être rien d'autre que Dieu opérant ou si l'on veut le jugement de Dieu vu du côté de l'homme. « La foi désigne le rapport de l'homme avec Dieu où Dieu est celui qui opère tout et détermine tout... Elle désigne pour ainsi dire le mouvement qui va de Dieu à l'homme considéré du point de vue de l'homme[69]. »

Cette conception de la foi entraîne une nouvelle situation de la morale où celle-ci n'est plus entendue comme une prestation de l'homme, mais comme l'œuvre de Dieu dans le croyant. Dans la foi, l'homme communie avec Dieu et reçoit tout de Dieu pour le répandre sur les autres. Nygren propose le schéma suivant des rapports de la foi et de la morale : « La vie chrétienne consiste à vivre *de l'amour de Dieu* (point de vue religieux) et à vivre *dans l'amour de Dieu* (point de vue moral); elle consiste à recevoir l'amour de Dieu (justification par la foi) et à être un organe pour l'amour de Dieu, en sorte que celui-ci puisse s'étendre aux autres (fruits de la foi)[70]. » Nygren commente également avec prédilection un texte fort beau de Luther (W.A., 10, I, 1, 100) où celui-ci compare le chrétien à un canal à travers lequel constamment tout le bien que Dieu donne se déverse sur le prochain[71].

Bref, croire, c'est recevoir Christ, mais le Christ agissant. Aussi ne peut-il y avoir de foi sans œuvres, mais celles-ci sont celles de Dieu en l'homme. Le rapport qu'avait conçu la théologie nominaliste (que Luther identifie purement et simplement à la doctrine catholique), se trouve renversé. Nygren et à sa suite Ph. Watson parlent à ce propos de « révolution copernicienne ». Le comportement moral ne précède plus la foi et ne conditionne plus la réception de la grâce. La morale *suit* la foi, et en un sens ne se distingue pas d'elle. R. Bring soutient donc que pour Luther *Rechtfertigung* et *Gerechtmachung* sont uniquement deux aspects d'une même réalité, mais à condition de maintenir intégralement le *simul iustus et peccator*.

Œuvres et foi s'impliquent donc mutuellement et nécessairement. Il

68. Sur la notion de foi chez Melanchton, cf. H. Lindström, *Skapelse och frälsning i Melanchtons Teologi*, Stockholm, 1944, pp. 283 ss.

69. R. Bring, *op. cit.*, p. 30.

70. A. Nygren, *Det kristna ethos' egenart*, dans *S.T.K.*, 1939, p. 303.

71. A. Nygren, *Erôs et Agapè*, t. III, ch. 6, § 4, Le chrétien, canal du flot d'amour qui vient de Dieu, pp. 307-311.

n'y a pas de foi authentique sans amour et sans œuvres. Mais celles-ci ne sont pas produites sous la contrainte d'une loi; elles jaillissent spontanément de la foi : « Où il y a une foi droite, là est le Saint-Esprit. Où se trouve le Saint-Esprit, là doit être l'amour et tout. Comment quelqu'un pourrait-il avoir la foi sans amour? » (W.A., 17, II, 164, 12). Et l'on connaît le passage fameux de son introduction à l'épître aux Romains souvent imprimée dans les Bibles luthériennes (il en est ainsi en Suède) : « La foi ne s'interroge pas non plus si l'on doit faire de bonnes œuvres, mais avant que l'on s'interroge, elle les a faites. » La foi ne s'interroge pas non plus sur la valeur de ses œuvres. Elle ne se demande jamais quels mérites elles lui gagneront; elle ne voit que le prochain devant qui s'éveille son amour. Elle ne se sent pas obligée de faire des œuvres, elle les fait tout simplement. Et Luther décrit avec enthousiasme cette vie morale toute spontanée, suscitée uniquement par l'amour du prochain. Il ne s'y trouve aucune loi figée; l'amour, à temps et à contretemps, agit d'après un principe qu'il est impossible de construire à l'avance, mais qui s'adapte constamment à la situation du moment, pour servir le prochain qui porte tantôt un fardeau tantôt un autre[72]. On reconnaît dans ce tableau de la morale luthérienne tracé par G. Wingren bien des traits, qui rappellent les morales de la situation inspirées de la philosophie existentialiste. La pensée de Luther se meut de fait dans une sphère très semblable à celle de l'existentialisme contemporain. Mais l'inspiration paulinienne y est également perceptible.

Les formules *sola gratia, sola fide* n'ont donc pas pour but de condamner les œuvres comme telles, encore moins de jeter le discrédit sur la morale. Elles ont essentiellement pour fin de souligner que « tout vient de Dieu » (Nygren), de « dissocier œuvres et salut tout en joignant foi et œuvres ».

Sola gratia

Depuis longtemps les théologiens catholiques se sont demandé si Luther n'avait pas eu au fond l'intention de dire la même chose que les grands théologiens catholiques, et les caricatures de la conception de la morale catholique dessinées par les théologiens luthériens contemporains pour opposer catholicisme et protestantisme peuvent être interprétés de la même façon. Telle est, on le sait, la thèse du P. Bouyer dans *Du protestantisme à l'Église*. Luther voulant exprimer de manière conceptuelle son expérience du salut gratuit pleinement catholique, aurait été amené comme nécessairement par la mentalité intellectuelle de son milieu, à joindre une négation ruineuse aux valeurs positives qu'il avait redécouvertes. Hypothèse que reprend aussi E. L. Mascall. Peu après la guerre, Karl Adam, dans *Vers l'Unité chrétienne*, petit livre qui trouva alors un large écho en Allemagne, écrivait déjà : « A y regarder de près, sa formule de la « foi seule » ne s'opposait immédiatement

72. G. Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, Lund, 1948, pp. 53 ss.

qu'à cette possibilité-ci affirmée par les occamistes : un homme une fois élu par la grâce de Dieu peut et doit avec ses propres forces réaliser son salut en toute puissance et souveraineté... Mais elle ne s'opposait pas directement à cette autre possibilité : l'homme peut et doit réaliser son salut par la force du Christ[73]. » Certains théologiens protestants partageraient volontiers cette interprétation. W. Stählin, par exemple, dans une brochure publiée en 1950 *Allein, Recht und Gefahr einer polemischen Formel* a soutenu le caractère polémique de cette formule. Ce que Luther voulait écarter, c'était une conception qui juxtaposerait à la grâce quelque contribution humaine, mais non celle qui subordonnerait organiquement une activité humaine à l'œuvre de la grâce. Luther n'aurait rien eu à objecter à la doctrine des œuvres telle qu'elle se trouve exposée par Cajetan par exemple, s'il avait pu la comprendre[74].

Autrement dit, ce qui séparerait la Réforme de la grande tradition catholique, serait une sorte de malentendu causé par la théologie décadente du XVe siècle. Les divergences se révéleraient donc plus verbales que réelles, et il n'a pas manqué de théologiens catholiques pour proposer des formules de concorde : « Que la formule « par la grâce seule » ou « par le Christ seul » soit substituée à celle malheureuse de « par la foi seule » et nous serions tous d'accord. De même, que l'on évite d'évoquer les mérites des œuvres et que l'on parle de la « nécessité et de la valeur de la sainteté de la vie jaillissant de la grâce » [75].

Quoi qu'il en soit de Luther lui-même, dont il est bien difficile de déterminer dans quelle mesure les intuitions catholiques furent trahies par la mentalité nominaliste dont il était la victime, il est significatif que les théologiens luthériens rejettent habituellement avec mépris de tels compromis. Ce serait pour eux trahir la Réforme dans ce qu'elle a d'essentiel. Quel avantage y aurait-il à substituer *sola gratia* à *sola fide?* se demande par exemple E. Wolf. « Je crains que cet avantage ne se révèle fort mince, car précisément la divergence dépend de la façon de comprendre ce petit mot : *sola allein*[76]. » La Réforme, explique-t-il alors, l'interprète comme une particule exclusive, alors que le catholicisme l'entend comme une particule inclusive. Au « pas sans la grâce » des théologiens catholiques s'oppose le « par la grâce seule » des réformateurs[77]. De fait, telle est bien la divergence fondamentale.

Nygren insiste de la même façon sur le rôle exclusif de cette particule et s'efforce de montrer comment elle écarte la conception catholique du salut. Bien que dans *Erôs et Agapè* (comme d'ailleurs dans ses autres œuvres) son exposé de la pensée de saint Thomas d'Aquin soit unilatéral

73. K. Adam, *Vers l'Unité chrétienne*, Paris, 1949, pp. 83-84.

74. On trouvera un exposé des rapports entre foi et œuvres d'après Cajetan dans E. Stakemeier, *Konfessionskunde Heute*, Paderborn, 1957, pp. 16 ss. Il est dommage que les théologiens luthériens dans le passé n'aient pas davantage cherché à comprendre la position catholique. Il est significatif que l'opuscule de Cajetan ne se trouve même pas à la bibliothèque de l'Université de Lund.

75. Cf. par exemple Urbach, *Zum Gespräch zwischen den Konfessionen*, dans *Hochland*, 36, 1 (1939), p. 363.

76. E. Wolf, *Peregrinatio*, München, 1954, Sola Gratia (pp. 113-134), p. 119.

77. *Ibid.*, p. 127.

et ne lui rende pas justice, comme le relève le docent Lyttkens[78] (Nygren ne partant pas de l'amour prévenant de Dieu, amour suscitant, causant celui de l'homme, et refusant de reconnaître le caractère théocentrique de la théologie de saint Thomas, que le docent Persson a par contre fort bien mis en évidence[79]). Nygren ne caricature pas la théologie catholique de la grâce, comme il arrive encore trop souvent dans les articles ou ouvrages de vulgarisation. Il critique lui-même les historiens protestants qui ont accusé la doctrine médiévale de la grâce d'être fortement marquée par une tendance pélagienne. « Ces théologiens (médiévaux), assure-t-il, ont eux aussi gardé toute sa valeur au fait que dans le salut de l'homme tout dépend de la grâce divine...[80] » De jeunes théologiens suédois ont du reste récemment encore souligné combien saint Thomas d'Aquin était soucieux de mettre en relief la Souveraineté de Dieu. Le docent Lyttkens d'Uppsala dans un article consacré à la doctrine thomiste de la prédestination, montre que celle-ci a pour but de sauvegarder le primat de la grâce en tout. « Être élu pour la vie éternelle est une grâce purement gratuite (*gratia pure gratis data*). Il n'y a aucune obligation ou nécessité pour Dieu de prédestiner au salut, mais cette décision de sa volonté provient d'un pur amour » (*ex amore puro proveniens*)[81]. Une formule comme *sola gratia* est donc pleinement catholique. Nygren et Skydsgaard aussi bien que P. E. Persson et H. Lyttens ne font aucune difficulté pour le reconnaître, mais dans le catholicisme cette grâce divine (ou si l'on veut l'amour pur de Dieu) est conçue de telle façon qu'elle agit en l'homme en respectant sa nature, c'est-à-dire sa volonté libre, et en lui donnant une inclination nouvelle pour le bien. C'est précisément ce point-là que les théologiens luthériens n'acceptent pas. La différence fondamentale entre la conception catholique et celle de la Réforme se résume bien dans ces deux mots allemands, difficiles à traduire, « *Alles*wirksamkeit » et « *Allein*wirksamkeit »[82].

Pour mettre en pleine lumière cette divergence, Nygren n'hésite pas à reprendre l'expression bien connue de Luther : *pecca fortiter sed crede fortius*. Contrairement à bien des historiens luthériens qui, embarrassés par cette formule, ont cherché à la réduire à une simple boutade sans signification, A. Nygren estime qu'elle fut très sérieusement prononcée et révèle le fond même de la pensée de Luther[83]. Divers passages des œuvres de Luther, en particulier son commentaire du verset de saint Jean : « Dieu est plus grand que notre cœur... » confirme l'interprétation proposée. Non pas que Luther veuille recommander le péché, ni même qu'il envisage sérieusement la possibilité d'une foi salvatrice sans l'exer-

78. H. Lyttkens, *Guds suveränitet och människans ansvar*, dans *Ny kyrklig tidskrift*, 24 (1955), p. 120.
79. P. E. Persson, *Sacra doctrina*, Lund, 1957.
80. A. Nygren, *Erôs et Agapè*, t. III, p. 192.
81. H. Lyttkens, *art. cit.*, pp. 118-119.
82. H. Küng, *op. cit.*, p. 258 : « Es gilt *Alles*wirksamkeit, aber aus Gottes Alleswirsamkeit folgt nicht Gottes *Allein*wirksamkeit, sondern — und das ist das schönste Wunder von Gottes Alleswirksamkeit — dit *Mit*wirksamkeit des Menschen aus Gottes Wirksamkeit. »
83. A. Nygren, *Simul iustus et peccator hos Augustinus och Luther*, dans *Till G. Aulén*, p. 260.

cice des bonnes œuvres (nous avons vu pourquoi), mais cette hypothèse, en elle-même peut-être absurde, lui permet de mettre en évidence le paradoxe de la grâce salvatrice telle qu'il l'avait comprise. Elle montre combien l'amour sauveur demeure indépendant du comportement moral du pécheur justifié, indifférent aux qualités morales de celui qui fait objet de l'élection divine. Autrement dit, la justification est indépendante de la sanctification. Comme l'a bien vu le P. Congar[84], Luther veut que tout dans le salut vienne de Dieu, et pour cela il exclut toute remontée dans laquelle la libre coopération de l'homme, excitée, mue par le don de Dieu, opérerait aussi quelque chose. « Il n'y a pas d'autre voie vers le ciel que la foi. Je ne puis devenir chrétien si je ne saisis le Christ, et ceci par la foi. Mais quant tu as saisi la foi, qui est l'œuvre de Dieu, tu dois suivre Christ et exercer la charité... » (W.A., XI, 204, 24 ss.). Les œuvres sont nécessaires en un sens, mais n'exercent aucune causalité, aucun effet sur le salut. Toute forme de justification par les œuvres quelle qu'elle soit se trouve exclue. « Sunt fructus iustitiae, non iustificant, sed die fromen sollens thun » (W.A., XXVII, 440, 5-8). Comme le dit encore A. Nygren, Christ est notre justice et c'est pourquoi il ne peut *jamais* être question d'autre chose que de la foi seule, que de recevoir le Christ et de lui appartenir dans la foi[85]. » Le rôle des œuvres se limite à suivre la foi et à la révéler : « L'amour, assure encore Luther, témoigne de la foi et fait que nous ayons confiance et soyons sûrs de la miséricorde de Dieu » (XXXIX, II, 248, 11).

La doctrine luthérienne de la justification est ainsi motivée par le double souci de sauvegarder la gloire de Dieu, unique auteur du salut, et de promouvoir une vie chrétienne spontanée et désintéressée où le fidèle ne puisse traiter Dieu « comme un crémier qui mettrait en vente le royaume de Dieu »[86]. Un texte important du grand commentaire de Luther sur l'épître de Paul aux Galates, sur lequel Ph. Watson dans *Let God be God* attire l'attention, nous paraît particulièrement révélateur de la source d'inspiration de la Réforme. Le contexte lui-même est intéressant. Il témoigne des doutes de Luther sur le bien fondé de sa Réforme : avait-il vraiment raison de se dresser contre toute la tradition de l'Église, comprenait-il bien l'Écriture? Il se donne à lui-même cette réponse rassurante : « Même si saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin ou saint Pierre, saint Paul ou saint Jean ou un ange du ciel enseignent autrement, je sais cependant avec certitude que ma doctrine ne vient pas des hommes mais de Dieu, car j'attribue à Dieu tout, aux hommes rien. » Cette réponse reprenait celle que Staupitz lui-même donnait à Luther, quand dans les premiers temps celui-ci se sentait assailli par des doutes : « On ne peut, disait Staupitz, jamais attribuer à Dieu trop de gloire, de bonté... » (XL, 131).

« Que Dieu soit Dieu », tel fut le principe majeur qui inspira Luther

84. Y. Congar, *Regards et Réflexions sur la christologie de Luther*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg, 1951, t. III, pp. 464-465.
85. A. Nygren, *Luther*, dans *Nordisk Theologisk Uppslagsbok*, t. II, col. 885.
86. Texte de Luther cité par A. Nygren, dans *Urkristendom och Reformation*, Lund, 1932, p. 127.

comme de nos jours il a inspiré Karl Barth. Il a voulu être le héraut de la religion théocentrique. Cependant le critère d'une doctrine ne saurait jamais être la gloire qu'elle attribue à Dieu, ni l'humilité qu'elle prescrit à la créature, mais sa fidélité à la Parole de Dieu. Or, précisément les recherches exégétiques contemporaines ont de mieux en mieux montré que les conséquences tirées par Luther de ce principe ne s'accordent pas avec le donné scripturaire[87].

Foi et Œuvres dans l'Écriture

Deux articles récents de Paul Althaus, parus récemment dans le *Festchrift W. Elert* et le *Festchrift Lortz* abordent courageusement ce problème. Dans le premier de ces articles, P. Althaus confronte l'interprétation, ou plus exactement les interprétations successives, que Luther proposa du verset 2, chapitre 13, de la première épître aux Corinthiens avec la pensée de saint Paul telle que la retrouve l'exégèse moderne[88]. « Quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. » Les théologiens catholiques n'avaient pas manqué d'objecter ce verset célèbre au *sola fide*. « Hinc papa : non sola fides iustificat, sed etiam caritas... Hoc fortiter contra nos, qui docemus sola fide iustificari » (W.A., 49, 351, 5 ss.). Aussi Luther est-il revenu à diverses reprises sur ce verset en s'efforçant de montrer qu'il n'infirmait d'aucune façon sa doctrine de la justification. Rien n'est plus émouvant du reste que de suivre ce combat de Luther avec l'Écriture au cours des ans. Notons que son génie et sa connaissance admirable des Écritures l'ont presque toujours empêché de tomber dans des explications puériles. Il en sentait pourtant le caractère arbitraire et c'est pourquoi, non satisfait, il multiplia les hypothèses et, parfois dans un même sermon ou opuscule, proposa du même verset plusieurs exégèses différentes. Mais il lui fallait à tout prix harmoniser la doctrine de saint Paul avec le principe *sola fide*. Dès 1525 il envisagea trois solutions : il ne s'agirait pas là de la foi chrétienne d'où jaillissent spontanément les œuvres, mais d'un don analogue à celui de la raison ou au don des langues, autrement dit une foi demeurant extérieure à la personne. Ou bien Paul proposerait là une hypothèse impossible. Nous serions en présence d'une sorte de raisonnement par l'absurde. Mais Luther a plus tard renoncé à cette explication. Où enfin

87. Nous nous bornerons exclusivement aux travaux d'exégètes protestants. Du côté catholique, il conviendrait de citer entre autres (voir bibliographie dans H. Küng, *op. cit.*, pp. 293-304) A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im N. T.*, Freiburg, 1950; S. Lyonnet, *Quaestiones in Epistulam ad Romanos*, Roma, 1956, pp. 109-181; C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, t. I, Paris, 1958; « A. Nygren, assure le P. Spicq, s'est gravement mépris sur le sens néo-testamentaire d'agapè, soit que son analyse ait été viciée par des préjugés dogmatiques, soit plutôt en raison d'un choix beaucoup trop restreint de quelques textes qui ont exclusivement retenu son attention » (p. 7). Critique analogue de W. Schweitzer, *Schrift und Dogma in der Okumene*, 1953, pp. 191 ss.

88. P. Althaus, « *... und hatte allen Glauben* », dans *Gedenskrift für W. Elert*, Berlin, 1955, pp. 128-140.

Paul envisagerait deux stades : 1) foi; 2) œuvres de la charité, mais comme le fidèle aurait tiré orgueil des miracles accomplis par sa foi, il aurait perdu par le fait même et la charité et la foi. Dans les commentaires postérieurs, Luther développa de préférence la première solution. La foi envisagée par Paul ne serait pas la foi salutaire, mais celle qui fait des miracles, donc un charisme, qui du reste n'est pas exclusivement réservé à la communauté des croyants, mais peut se trouver chez des païens, comme par exemple Balaam. Luther compare même cette foi à celle purement humaine qui suscite les actions héroïques des grands hommes de l'histoire.

Ainsi, pour Luther, la foi sans amour conséquent n'est pas une foi véritable : *prorsus nulla erit* (XXXIX, II, 236, 7). Mais est-ce là la pensée de saint Paul ? P. Althaus reconnaît que le point de vue de celui-ci était différent. Paul explique que *l'homme* qui n'a que cette foi sans la charité n'est rien. Il ne dit pas : « Une telle foi n'en est pas une. » Paul connaît donc la possibilité d'une foi réelle, d'une véritable confiance en la puissance du Christ susceptible de faire des miracles et pourtant sans amour vrai du prochain et de Dieu.

Saint Jean dans sa première épître évoque aussi l'amour parfait : « En ceci consiste l'accomplissement de l'amour en nous, que nous ayons pleine assurance au jour du jugement... » (4, 16 ss.) [89].

Ceci ne contredit-il pas le principe *sola fide*. Pour Luther en effet les œuvres et l'amour qui les suscite (et qu'il considère toujours comme une « œuvre ») ne rentrent pas en ligne de compte dans la justification. La foi seule sauve. Nous ne serons pas jugés sur l'amour, mais sur la seule foi. Comment comprendre, alors, cette assurance que donne l'amour pour le jour du jugement. Luther fut bien conscient de la difficulté. « Die wort mochten papam bewen, ut diceret : fides non iustificat, sed charitas... » (W.A., XXXVI, 423, 5-6) (de l'année 1532). Pour la résoudre, il tenta d'introduire dans l'épître de saint Jean l'idée de la double crainte et de la double *fiducia*, de la *fiducia coram Deo* d'une part, et de la *fiducia coram ecclesiae* et *coram mundo* d'autre part. Devant Dieu, le pécheur ne peut avoir qu'une conscience mauvaise, ses œuvres sont incapables de lui donner confiance sur l'issue du jugement, la foi seule peut donner assurance devant Dieu. Mais il en va autrement devant les hommes et devant les puissances. Cela ne signifie pas que les œuvres soient vaines, mais elles ne donnent pas la béatitude (*Seligkeit*); elles octroient une certaine dignité, un certain honneur (*Herrlichkeit*), la couronne dont parlerait saint Paul dans 2 Tim., 4, 8.

Toutefois Luther ne se borne pas à cette explication. Il cherche à la prolonger pour se rapprocher du texte de l'épître. Si l'amour et les œuvres de l'amour ne donnent aucune assurance pour le jour du jugement devant le tribunal de Dieu, ils sont cependant le signe de la foi véritable et donnent ainsi directement au pécheur l'assurance qu'il a fait l'objet de la miséricorde de Dieu. Moyennant cette interprétation,

89. P. Althaus, *Liebe und Heilsgewissheit bei Martin Luther* (I Joh., 4, 17, in der Auslegung Luthers), dans *Festgabe J. Lortz*, t. I, Baden-Baden, 1958, pp. 69-84.

le principe *sola fide* est sauf : « de charitate itaque regreditur ad fidem » (W.A., XX, 717, 15 ss.).

Que l'amour soit bien un signe qui nous donne le sentiment que Dieu nous aime de telle manière que rien ne peut nous arracher à son amour : amour parfait qui bannit toute crainte et qui remplit de confiance, les exégètes catholiques ne font pas de difficulté pour l'admettre, ainsi par exemple Bonsirven ou Schnakenburg. Mais d'une part, l'amour dont parle saint Jean est bien une qualité réelle, une réelle participation à l'amour de Dieu, et c'est directement sur cet amour que se fonde l'assurance du chrétien. Nauck, dans l'étude que nous signalions plus haut, remarque qu'assurance et crainte caractérisent les deux attitudes possibles de l'homme devant le tribunal de Dieu, mais qu'elles ne sont pas pour saint Jean deux possibilités futures : elles sont des réalités présentes qui déterminent la vie du croyant ou de l'incroyant, de celui qui aime ou de celui qui est sans amour[90]. » Le texte de saint Jean n'autorise pas, comme tente de le faire Luther, de voir dans l'assurance du chrétien devant le tribunal de Dieu un fruit de la foi et non de l'amour. P. Althaus reconnaît loyalement que, dans l'épître, foi et amour forment une unité inséparable. La distinction qu'essaye d'y introduire Luther est étrangère au texte et commandée par des préoccupations théologiques inconnues de saint Jean. De même la distinction d'une double crainte et d'une double confiance n'est pas fondée sur les textes johanniques. En d'autres termes, la conception luthérienne de la justification n'est pas celle de saint Jean. Telle est aussi la conclusion de Walter von Loewenich[91].

Celui-ci ne s'est pas borné à confronter Luther à saint Jean, il a poursuivi son enquête en étudiant les commentaires de Luther sur les évangiles synoptiques[92]. Il commence par rappeler lui aussi la pensée de Luther. Celui-ci ignore une foi qui ne se manifesterait pas par des œuvres, et combat une conception des œuvres qui leur conférerait une sorte de valeur autonome. Une telle conception est de fait étrangère à la perspective des évangiles. Mais Luther refuse aux œuvres toute influence sur le jugement de Dieu au dernier jour, c'est-à-dire il rejette tout idée de mérite. Cela revient à identifier, ou du moins à assimiler le jugement dernier au jugement par lequel Dieu justifie le pécheur. Von Loewenich reconnaît loyalement qu'il s'agit là d'une pensée étrangère aux évangiles synoptiques. Les œuvres y sont bien présentées comme le rejaillissement de la foi, mais elles n'y sont pas exclusivement considérées sous cet angle. Bien qu'elle ne soient jamais envisagées indépendamment de la foi, elles n'en sont pas moins une réalité distincte. Un texte comme celui de Matt., 16, 27, ou les paraboles du jugement dernier, des talents, etc. (Matt., 25) ne se laissent pas réduire à l'explication défendue par Lu-

90. W. Nauck, *op. cit.*, p. 131.

91. W. von Loewenich, *Luther und das Johanneische Christentum*, München, 1935, pp. 28 ss. « Die gewaltige Eindeutigkeit mit der Johannes von neuen Leben spricht, finden wir bei Luther auch in seiner Johannes Auslegung nicht. Er bleibt in seinen Aussagen zurückhaltend infolge der ständigen Besinnung auf die Rechtfertigung » (p. 34).

92. W. von Loewenich, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, München, 1954.

ther[93]. De même, A. Fridrichsen commentant la parabole du jugement dernier montre qu'il y est question d'un jugement des œuvres, non certes des œuvres légales, mais de celles de l'amour[94].

Les évangiles permettent de reconnaître l'existence de deux moments et de deux états. Ici-bas, le pécheur fait l'objet d'un amour-grâce, prévenant absolument le pécheur. Mais au jour du jugement, l'attitude de Dieu à notre égard se mesurera sur notre attitude terrestre. L'enseignement de saint Paul à cet égard recouvre celui des évangiles synoptiques. Paul distingue clairement, assure H. Hofer, l'acte de justification initiale du jugement dernier. Toutefois au lieu de parler d'un double jugement divin de justification, il est également possible de parler d'un seul acte de justification, à condition de maintenir qu'il s'agit bien non d'*un* acte, mais d'un unique processus avec deux moments principaux[95].

Luther n'a donc pas pris suffisamment en considération l'enseignement des synoptiques sur les œuvres, ni celui de saint Paul. Von Loewenich l'admet, mais plaide les circonstances atténuantes en faveur de Luther. Celui-ci se trouvait dans une situation historique telle qu'il ne pouvait mettre en lumière la gratuité de la grâce de Dieu manifestée en Christ sans nier absolument le rôle des œuvres. Il était engagé dans un combat difficile contre une fausse piété, faisant des œuvres isolées la source de la justification du pécheur. Aussi n'a-t-il pu donner tout leur poids aux textes évangéliques sur le jugement selon les œuvres. Mais, objecterons-nous, était-ce un réel avantage de substituer à une conception faussée du christianisme une conception également faussée; à une interprétation étrangère à l'Évangile une autre interprétation qui sur des points essentiels est également étrangère à l'Évangile?

Jugement dernier

La doctrine du jugement dernier constitue certainement une des difficultés majeures de la théologie luthérienne de la foi. Dans le *Nordisk Teologisk Uppslagsbok* la notice « jugement dernier » confiée à un exégète-historien des religions, n'aborde que la doctrine du Nouveau Testament. A. V. Ström y affirme que cette pensée est « l'expression la plus forte de la gravité et de la responsabilité chrétiennes ». Rien n'y est dit de la doctrine de Luther; ce silence nous paraît significatif. Ce n'est peut-être pas non plus un hasard, si dans la théologie de Bultmann qui doit tant à la doctrine de Luther sur la justification, l'idée de jugement dernier est identifiée à un mythe. Pour cet exégète, il n'est qu'une seule

93. W. von Loewenich, *op. cit.*, pp. 167, 195-200.

94. A. Fridrichsen, *Fyrahanda sädesaker;* commentaire de l'évangile du Jugement. — Cf. C. L. Milton, *Present Justification and final Judgement. A Discussion of the Parable of the Sheep and the Goats*, dans *The Expository Times*, LXVIII, 2, 1956, pp. 46-50; ce sont les œuvres de l'amour — non la pure foi — qui constituent le facteur décisif du verdict. Il est d'ailleurs peu de formules qui, à travers toute la Bible, reviennent aussi souvent que celle-ci : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. » Voir les références rassemblées par A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1958, p. 173, note 1.

95. H. Hofer, *op. cit.*, p. 59.

réalité eschatologique : la décision prise par l'homme pour ou contre Dieu dans le présent.

Dans ses sermons pourtant, Luther évoque assez souvent le jugement dernier et l'on sait le rôle que joue l'idée de jugement dans sa théologie de la justification. Elle constitue un moment essentiel de la dialectique de la justification, celui de la loi. Quand l'homme donne son consentement au jugement de Dieu, explique par exemple G. Wingren, il se juge lui-même comme pécheur et il reconnaît la justice de Dieu. Par ce oui au jugement de Dieu, il sort de lui-même, et Dieu à l'instant même lui donne sa communion. Car Dieu justifie celui qui est réellement rejeté et maudit, il crée de rien, fait jaillir la vie de la mort[96].

Pour éclairer la psychologie de Luther, G. Wingren a ailleurs proposé cette comparaison qui nous paraît heureuse. Luther, dit-il, fait penser à un homme qui, à la suite de crimes, s'attend à une condamnation à mort, mais qui à la place d'une sentence de condamnation entend prononcer une sentence de libération[97]. Pour préciser la comparaison, il convient d'ajouter que par la loi le pécheur se trouve constamment placé de nouveau sous la colère de Dieu, et qu'il doit constamment entendre proclamer le pardon de Dieu. Car toute la vie du chrétien, comme le rappelle A. Johansson, n'est qu'une justification sans cesse renouvelée. Le chrétien en effet n'est jamais réellement libéré du péché et ne peut jamais renvoyer à quelque œuvre non pécheresse pouvant valoir devant Dieu : « Sur lui repose toujours le jugement de Dieu. Mais sans cesse aussi l'atteint le message de Dieu annonçant le pardon[98]. » Dans cette perspective, le jugement dernier ne se distingue donc pas formellement du jugement par lequel Dieu justifie le pécheur moyennant la foi. Tout un aspect du message évangélique et de la doctrine paulinienne se trouve ainsi négligé et délaissé.

Prédestination

Le rôle de la foi dans le salut doit être en outre bien interprété. La pensée de Luther fut comprise diversement par ses disciples et ses commentateurs modernes. Il est vrai que sa façon de s'exprimer reste souvent ambiguë. La conscience du chrétien d'être digne de condamnation, et en même temps de faire l'objet du choix incompréhensible de l'amour de Dieu, sa confiance en la miséricorde de Dieu, en la promesse du pardon des péchés ne sont que des signes de la justification, mais elles ne sauraient d'aucune manière en être la cause. Comme nous l'avons dit déjà, la foi pour Luther n'est que l'envers de la justification, l'acte de Dieu vu du côté de l'homme. Pour Luther, la justification est un pur *opus Dei*, nullement conditionné par une attitude de l'homme, même

96. G. Wingren, *Skapelsen och Lagen*, pp. 86 ss.
97. G. Wingren, *Predikan*, Lund, 1949, p. 53, note 45.
98. A. Johansson, *Den kristnes gärningar*, dans *S.T.K.*, 31 (1956), pp. 233-234. — G. Aulén, *Die drei Hauptbekenntnisse der Christenheit*, dans *Zeitsch. f. system. Theol.*, 13 (1956), p. 22 : « La justification par la foi est une œuvre de Dieu, « eine immer fortgehende Tat ».

par exemple son acceptation du salut. C'est pourquoi G. Wingren en parlant du jugement a soin d'ajouter : « Le oui de l'homme au jugement de Dieu n'est pas une œuvre propre de l'homme, qu'il porterait devant Dieu, mais c'est l'œuvre de *Dieu* en l'homme, une œuvre par laquelle celui-ci se trouve déjà dans la communion de Dieu et non plus séparé de Dieu[99]. » Telle est en effet la doctrine de Luther dans le *De servo arbitrio*. Dieu élit ou rejette sans que ce choix soit déterminé par le péché de l'homme. Dieu de toute éternité hait quelques hommes et en aime d'autres, et il n'y a pas d'autres causes pour l'élection ou la damnation. L'une et l'autre sont imméritées. A la différence de saint Thomas, Luther ne cherche aucune explication rationnelle à cette décision éternelle de Dieu; il en scrute plutôt les conséquences psychologiques chez le croyant. Sans doute, la thèse de la double prédestination apparaît à la raison comme une injustice et même la plus haute, mais la foi qui voit ce qui est caché tient ferme que Dieu, en apparence injuste et cruel, est tout amour et toute bonté.

Cette doctrine du *De servo arbitrio* a souvent fait l'objet des réserves des théologiens luthériens. En Suède même, des professeurs aussi compétents que Torsten Bohlin et A. Runestam ont soutenu que l'image de Dieu du *De servo arbitrio* était incompatible avec celle que Luther présente dans ses autres œuvres[100]. Pour R. Bring, au contraire, cette doctrine de la prédestination exprime la pensée la plus profonde de Luther et est décisive pour sauvegarder l'originalité de la doctrine luthérienne de la justification. Car dès qu'elle se trouve abandonnée, la foi est interprétée en termes psychologiques et le salut rendu dépendant de la confiance du chrétien ou de son acceptation du message du salut. Le point de vue purement théocentrique disparaît alors[101].

Or, c'est sur ce point précis que la doctrine de Mélanchton, devenue prépondérante dans l'orthodoxie luthérienne, s'est séparée de celle de Luther. Sa réaction rappelle celle des molinistes devant la doctrine thomiste de la prédestination, et aboutit de fait à une position qui ne sauvegarde pas davantage la souveraineté de Dieu et qui ne saurait être acceptée par les théologiens catholiques. Il rejette la doctrine de Luther en laquelle il voit une sorte de fatalisme destructeur de toute vie morale et anéantissant la responsabilité du croyant[102]. Il entend insister au con-

99. G. Wingren, *Skapelsen och Lagen*, p. 86.

100. T. Bohlin, *Gudstro och Kristustro hos Luther*, Stockholm, 1927, ch. IV, § 2, *Gudsbildens splittring i De servo arbitrio*, pp. 271-311; A. Runestam, *Viljans frihet och den kristliga friheten — en undersökning i Luthers teologi*, Stockholm, 1921, pp. 60 ss., et son introduction à la traduction suédoise du *De servo arbitrio*, pp. XLVII-LIV.

101. R. Bring, *Förhallandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi*, passim; article *Prédestination*, dans *Nordisk Teologisk Uppslagsbok*, t. III, col. 112-115. — H. Lyttkens, *art. cit.*, pp. 129-131 (comparaison avec la doctrine de saint Thomas); on pourra aussi consulter W. Pannenberg, *Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers*, dans *Kerygma und Dogma*, 3 (1957), pp. 109-139.

102. « Ich hab bei Leben Lutheri und hernach diese Stoica und Manichaea deliria verworfen, dass Luther und andre geschrieben haben : alle Werk, gut und bös, in allen Menschen, guten und bössen müssten also geschehen. Nun traire sur la volonté de Dieu de sauver *tous* les hommes et cherche à

rejeter sur les pécheurs eux-mêmes la responsabilité de la damnation. Par la foi, définie comme confiance, l'homme s'ouvre à Dieu, ou bien inversement par l'obstination il se ferme au salut. « L'on doit dire que la cause de l'endurcissement ou de la réprobation se trouve chez les impies eux-mêmes, à savoir parce qu'ils ne cessent de repousser l'appel de Dieu[103]. » Dans cette perspective, l'homme au dernier jour sera jugé non sur les œuvres, mais sur sa décision devant la parole de Dieu. En d'autres termes, l'homme est jugé selon Mélanchton non sur l'amour mais sur la foi.

L'Écriture parle toutefois de façon si évidente d'un jugement sur l'amour que Nygren cherche à lui donner place dans sa synthèse. « L'agapè de Dieu, écrit-il, place l'homme devant une décision, devant une alternative inéluctable. L'agapè, don absolument inconditionné, exige un don total... C'est devant l'agapè divine que se décide, en définitive, le destin de l'homme. Celui-ci se laissera-t-il conquérir et convertir ou se dressera-t-il contre elle et ne le rencontrera-t-elle que comme un jugement prononcé sur sa vie[104]. »

Le P. de Blic recensant cet ouvrage relevait déjà une contradiction entre ce passage et la thèse de l'auteur reprise dans la page qui précède immédiatement que l'amour divin se situe au-dessus des différences qui existent entre bons et méchants, justes et pécheurs. Dans ces conditions, ajoutait-il, nous ne comprenons plus la persistance de son hostilité aux idées d'œuvres et de mérites[105]. Cette conclusion ne s'impose peut-être pas. Nygren revient au fond à la position de Mélanchton (que Bring critique comme anthropocentrique) sur la responsabilité du pécheur se fermant au salut qui lui est offert.

Indépendamment du P. de Blic, le professeur Sigfrid von Engeström a repris et développé cette critique. Si un don absolu, fait-il remarquer, est la condition pour que l'agapè ne rencontre pas l'homme seulement comme jugement, alors se trouve posée une condition extrêmement grave pour la réception digne de l'amour. Même si l'amour est proposé sans condition, le pécheur pour demeurer dans l'amour doit être entièrement transformé. L'amour place devant une alternative : cela souligne de plus que l'agapè n'est pas entièrement indifférente à la qualité du sujet. Autrement, il n'y aurait pas d'alternative... En excluant de sa communion ceux qui ne s'ouvrent pas dans un don total à l'amour, une restriction importante a été apportée à l'indifférence de l'agapè à l'égard du sujet...[106]

Ces critiques nous paraissent valables et il ne nous semble pas qu'on leur ait répondu[107]. Elles mettent en lumière la difficulté, pour ne pas

ist offentlich, dass diese Rede wider Gottes Wort ist, und ist schädlich wider alle Zucht und lästerlich wider Gott » (cité par R. Bring, *Förhallandet...*, p. 101).

103. *Corpus Reformatorum*, 15, 684. Cf. R. Bring, *op. cit.*, pp. 97-109.

104. A. Nygren, *Erôs et Agapè*, t. I, p. 107.

105. P. de Blic, *Bulletin de Morale*, dans *Mélanges de Science religieuse*, 4 (1947), p. 86.

106. S. von Engeström, *art. cit.* (dans *Nordisk Teologi, till R. Bring*), pp. 200-201.

107. L'article de A. Johansson, *Den kristnes gärningar*, dans *S.T.K.*, 31

dire l'impossibilité de la théologie luthérienne à donner un sens à l'idée de jugement dernier sans abandonner le point de vue théocentrique, ou, si l'on préfère, la notion strictement luthérienne de grâce ou d'agapè. Certes, pour toute théologie l'harmonisation de la doctrine de la prédestination, et de celle de la responsabilité du chrétien consitue un problème délicat, qui n'a jamais reçu de solution tout à fait satisfaisante, mais cette difficulté devient insurmontable dans le luthéranisme, sans doute parce que, comme l'expliquent le P. Bouyer et Mascall, la théologie luthérienne n'est jamais parvenue à se libérer des catégories nominalistes, qui furent celles des réformateurs. Les rapports entre Dieu et la créature demeurent ainsi conçus sous forme d'alternative : Dieu ou l'homme, et la théologie luthérienne ne peut surmonter un tel dilemme.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la prise de conscience d'une tension entre Écritures d'une part, Écrits confessionnels d'autre part, dont témoignent les travaux que nous avons présentés, devrait inviter les théologiens protestants à une critique enfin radicale des bases mêmes de la Réforme. Cette inquiétude ne touche encore que des cercles restreints, et nous ne croyons pas qu'en Suède par exemple, la majorité des étudiants en théologie aient le moindre soupçon que le principe *sola fide* puisse ne pas témoigner fidèlement de l'Évangile. Mais si des théologiens luthériens de plus en plus nombreux éprouvaient le besoin de confronter l'article de la justification par la foi seule avec les données de l'Écriture, et consentaient à tirer les conséquences de leur découverte, un grand pas serait fait, nous en sommes convaincus, vers la réunion des chrétiens[108].

(1956), pp. 233-246, assez confus et assez mal rédigé, qui se propose de répondre à ces deux pages de S. von Engeström, ne donne aucune solution au problème que nous envisageons ici.

108. Il est vrai que la doctrine de la justification a cessé d'être le point névralgique de la Réforme, comme le reconnaît G. Bornkamm : « Für uns haben diese Dinge, die unseren Vätern so wichtig waren, ihre Wichtigkeit verloren. Für uns ist anderes wichtiger geworden » (*Das Ende des Gesetzes*, p. 198). Le problème crucial aujourd'hui nous paraît être celui des rapports entre Écriture et Tradition ou, si l'on préfère, celui du *Sola Scriptura*. Nous nous proposons de l'aborder dans un bulletin suivant.

DOCUMENTS

LES TRAVAUX DE LA DIVISION DES ÉTUDES DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES

Ce sont des questions d'intérêt missionnaire qui ont fait l'objet du dernier Bulletin *de la* Division des Études *du Conseil œcuménique. Et ceci, dans les deux sens du mot mission : le premier concernant la mission intérieure, c'est-à-dire le travail pastoral de réanimation du milieu chrétien ou de pénétration chrétienne d'un milieu déchristianisé (à quoi répond, dans la terminologie protestante courante, le terme d'évangélisation); le second tourné vers l'annonce de l'évangile aux peuples qui ne l'ont pas encore entendu, ou aux fractions de ces peuples qui ne se sont pas encore ouvertes à lui. Nous donnons plus loin* in extenso *les deux articles qui composent ce* Bulletin :

I. — Douglas A. Griffiths : Conférence sur une théologie de l'évangélisation.

II. — La réunion de Bossey sur « La Parole de Dieu et les croyances des hommes ».

Nous croyons utile, toutefois, d'introduire ces textes par quelques réflexions explicatives et critiques.

∴

Nous n'avons pas à rappeler la place que tiennent les préoccupations missionnaires dans les activités du Conseil œcuménique, notre revue en ayant fait déjà souvent état. La parole du Seigneur : « Qu'ils soient un afin que le monde croie que Tu m'as envoyé », est à la base de ces préoccupations. Le sentiment, qui en était très vif aux origines du mouvement œcuménique, s'en était peut-être un peu estompé durant la période d'organisation qui a précédé et suivi l'assemblée d'Amsterdam (1948), mais il n'a pas tardé de reparaître avec une vigueur accrue. Le signe le plus manifeste en est, sans doute, le dessein de faire aboutir le plus rapidement possible le projet de fusion complète (déjà sérieusement ébauchée) du Conseil International des Missions *et du* Conseil œcuménique des Églises. *Nous n'avons donc pas à nous étonner de voir figurer au programme des travaux de la* Division des Études *des questions relevant formellement*

du problème missionnaire, qu'il s'agisse de la mission intérieure ou de celle qui vise les populations non chrétiennes. L'intérêt des études que nous reproduisons ci-dessous consiste précisément en ce qu'elles abordent ces deux aspects du problème en relation étroite avec la préoccupation de l'unité.

∴

*La première étude concerne la mission intérieure. Elle se présente comme une explication du travail fourni, au cours d'une conférence tenue à l'*Institut œcuménique *de Bossey, pour mettre sur pied une première rédaction d'un document dans lequel s'exprimerait une théologie de l'évangélisation qui puisse être reçue communément par les Églises membres du Conseil œcuménique et inspirer leur action. Comme d'ordinaire, le travail avait été préparé sous forme de questionnaire auquel la conférence devait s'efforcer de répondre. C'est cette méthode qui explique et justifie la forme donnée à l'article que nous publions.*

Au moment où nous écrivons ces lignes, nous n'avons pas encore connaissance du document élaboré par la conférence et dont il nous est dit, d'ailleurs, qu'avant d'être imprimé « il devra passer encore par bien des remaniements »; mais il ne fait guère de doute que la présente étude nous en fournisse les traits essntiels. On ne manquera pas de remarquer au passage la très caractéristique atmosphère de « communauté dans le travail », fort bien évoquée ici : une charité faite d'ouverture qui autorise une grande liberté d'expression; et — plus profondément — une perception des réalités elles-mêmes dont on traite, au-delà des mots et des conceptions reçues. A ce sujet nous tenons à citer ici la phrase si caractéristique qu'on lira plus loin : « Quand nous avons utilisé le mot « Église », nos définitions pouvaient être différentes les unes des autres, mais nous comprenions tous ce que chacun voulait dire. Dans notre propre pays, nous aurions tous pu trouver des gens qui avaient la même définition que nous de l'Église, mais n'auraient pas désigné par ce mot le même objet que nous. A Bossey, malgré toutes nos différences, nous étions ensemble dans l'Église et avons vu les mêmes choses. » Si nous citons ces lignes, ce n'est pas que nous puissions faire nôtre sans réserve l'emploi qui est fait du mot Église, mais parce que ce passage permet de toucher du doigt l'un des aspects les plus profonds de la rencontre œcuménique telle qu'elle se fait au sein de ce mouvement.

Nous ne pouvons relever tous les points de cette étude qui, du point de vue catholique, pourraient ou devraient faire l'objet de réserves. Nous nous bornerons à attirer l'attention sur une trilogie qui apparaît dans ce texte et dont nous avons des raisons de penser qu'elle est appelée à jouer un rôle important dans les travaux ultérieurs du Conseil œcuménique : Kerygma-Koinonia-Diakonia *(Annonce-Communauté-Service). Elle est mise ici en relation avec le triple témoignage que doit porter l'évangélisation, mais il y aura lieu de suivre attentivement l'emploi plus général qui en sera fait en rapport avec d'autres thèmes. Jusqu'ici une autre trilogie avait fait l'objet d'une considération privilégiée, celle qui évoquait les trois pouvoirs du Christ : Prophète, Roi et Prêtre, auxquels*

correspondait dans l'Église la trilogie : Faith-Order-Worship. *Cette dernière avait retenu de façon spéciale l'attention de la Conférence de* Foi et Constitution, *à Lund, en 1952. Elle constituait, du point de vue théologique, une base particulièrement intéressante de dialogue avec le catholicisme en matière ecclésiologique puisque nous voyons volontiers l'Église comme exerçant, de façon ministérielle au nom du Christ et sous la motion de l'Esprit, ces trois mêmes fonctions d'enseignement, de gouvernement et de sanctification. Nous voulons croire que si l'on semble, à Genève, montrer désormais moins d'intérêt pour cette trilogie au point d'être porté à lui en substituer une autre, ce n'est pas dans la crainte inavouée de se trouver engagé dans une ecclésiologie trop « catholicisante ». La nouvelle trilogie s'exprime en termes peut-être plus spécifiquement bibliques et n'est certainement pas sans rapports avec la précédente. Mais nous pensons qu'il pourrait être dommageable de passer, sans plus, de l'une à l'autre. Le danger serait d'abord d'employer ces termes dans un sens qui s'écarterait du sens biblique. Il serait ensuite d'exposer à négliger ou à laisser dans l'ombre tout un aspect de l'Église qui lui est cependant essentiel, à savoir : le culte. Suivant une pente dont on sent à travers les travaux et les démarches du Conseil œcuménique qu'elle est toujours glissante, ne risque-t-on pas de réduire l'Église à un « événement », limité ici lui-même à l' « événement missionnaire » ? L'erreur serait de croire exhaustive, quant au mystère de l'Église, une trilogie dont l'emploi n'est pleinement valable que dans un domaine déterminé.*

*
* *

*C'est à la rencontre du christianisme avec les autres religions qu'est consacrée la seconde étude, fruit également d'une réunion de l'*Institut œcuménique *de Bossey. Son intérêt nous paraît consister en ce qu'elle aborde — sur la base d'une expérience missionnaire fort large — un problème qui est au centre des préoccupations actuelles de nos missions catholiques et des travaux de missiologie qu'elles appellent de notre part. Un point qui ne manquera pas de retenir l'attention de nos lecteurs est celui qui est relatif à la « religion ». Ce point n'est pas entièrement nouveau : il a déjà été signalé précédemment dans certains travaux du Conseil œcuménique publiés ici même. Il se présente cependant aujourd'hui avec une clarté nouvelle et sous un jour qui nous paraît bien aventureux. Nous retiendrons à cet égard deux phrases caractéristiques :* « Sur un point fondamental, la discussion de Bossey s'est distinguée des débats antérieurs sur le christianisme et les religions non chrétiennes. Pour simplifier, disons qu'il ne s'agissait plus d'opposer, comme telles, la religion chrétienne aux religions non chrétiennes, mais d'établir une distinction fondamentale entre l'Évangile et toutes les religions. » *Et plus loin :* « La *religio* a fait l'objet de beaucoup de discussions à Bossey. Il est significatif que l'idée de « religion » n'apparaisse pas dans la Bible [...] Cependant la Bible est parfaitement consciente de la tendance de l'homme à être « religieux » et à laisser un système religieux s'interposer entre lui et le Dieu vivant. L'homme utilise Dieu contre Dieu. Mais

l'Évangile démasque la tentative de l'homme de vivre religieusement. »

Nous ne pouvons, pour le moment, que signaler cette orientation de la recherche théologique dans la Division des Études *du Conseil œcuménique. Ces textes sont, du reste, trop brefs pour fournir une base suffisante à une étude critique pertinente. Qu'une telle orientation dans des milieux issus de la Réforme protestante puisse paraître se situer dans la perspective originelle de cette Réforme même, il nous semble difficile de le mettre en doute. Mais précisément c'est l'authenticité de cette perspective qui est en question pour nous. L'intérêt des travaux entrepris par Genève serait donc à nos yeux de ramener le débat œcuménique à ses données fondamentales et originelles : celles de la Réforme elle-même. Nous rejoignons ainsi la conclusion de notre éditorial. En toute hypothèse, le problème ici soulevé mérite d'être suivi avec attention par nos théologiens et par leurs confrères des Églises Orthodoxes comme par ceux des confessions attachées aux principes communément appelés « catholiques » de l'Église; la solution qu'il recevra au sein du Conseil œcuménique nous paraît devoir revêtir une très grande importance.*

C.-J. Dumont.

I. — CONFÉRENCE SUR UNE THÉOLOGIE DE L'ÉVANGÉLISATION

par

Douglas A. Griffiths

J'ai la joie d'exercer mon ministère auprès d'une population déshéritée du centre de Londres. Dans son immense majorité, cette population (environ 156.000 personnes, et il n'y a sur le territoire qu'une seule autre église, très petite) est sympathique, mais indifférente à la vie de l'Église, étrangère à toute notion chrétienne de l'existence.

La plupart de ces gens sont des déracinés; ils n'ont aucun sens communautaire; toute action « missionnaire » parmi eux serait une entreprise surhumaine que personne ne pourrait assumer par ses propres forces. L'obéissance à Dieu, dans de telles conditions, implique une entière disponibilité.

Aussi, lorsque l'invitation à la conférence de Bossey m'est parvenue, me suis-je demandé si j'avais le droit d'abandonner mes gens et leurs misères pendant toute une semaine. J'ai fini par accepter, d'une part à cause de mes sympathies œcuméniques et du prix que j'attache aux amitiés œcuméniques, et d'autre part parce que je me suis dit qu'après tout, je n'étais peut-être pas aussi indispensable dans ma paroisse que je le pensais.

Et je suis arrivé à Bossey. Il y avait dix ans que je n'avais plus participé à des réunions œcuméniques, mais mes souvenirs étaient encore assez vivants pour que je sache que, si mal informé que je puisse être en comparaison d'autres délégués à la consultation, je ne tarderais pas à me sentir à l'aise. Ce que je n'avais pas prévu, c'est que les problèmes avec lesquels je m'étais battu à Londres allaient être ceux-là mêmes auxquels la conférence allait s'attaquer. L'Église que je dessers porte le nom de *Friendship House* (Fraternité). Ce nom essaie de traduire certaines préoccupations concernant l'évangélisation dans l'Église et touchant la vie de la communauté. Ces mêmes préoccupations étaient au premier plan dans l'ordre du jour de Bossey. De New-York ou de Tokyo, de Berlin ou de Paris, de paroisses urbaines ou rurales, des expériences ont été apportées, mettant en lumière les vraies questions qui, partout aujourd'hui, assaillent l'Église chrétienne.

Mais il ne s'agissait pas seulement d'expériences et de situations concrètes. L'étude de la Bible, la prière et la méditation, le partage fraternel des idées, notre unité dans l'adoration — tous ces dons du Saint-Esprit ont ouvert nos cœurs et nos esprits de telle sorte que le Christ puisse nous indiquer, par rapport à nos besoins, les impératifs et les priorités de l'Évangile et les ressources qu'il nous propose.

Nous ne nous sommes pas occupés de « méthodes d'évangélisation », sauf à constater qu'elles doivent être conformes à la nature de l'Évangile. L'amour exclut la contrainte. L'Église ne doit pas utiliser les procédés que Dieu réprouve. Nous n'étions pas non plus là pour définir une nouvelle théologie à l'usage des missionnaires! Il n'y a qu'une seule théologie, comme il n'y a qu'une vie dans l'Église. L'évangélisation n'est pas un chapitre séparé; elle s'exprime dans la totalité de l'Église. Le culte est un instrument d'évangélisation au même titre que le témoignage personnel, ou que la parole d'un orateur-vedette dans certains grands rassemblements. D'autre part, l'évangélisation est un des buts, un des aspects de l'Église qu'il faut examiner en soi, de manière à permettre à toute Église de mieux remplir sa mission évangélique. C'est à cette fin qu'il faut considérer certaines vérités théologiques particulières dans leurs rapports avec le devoir missionnaire de l'Église. Le chrétien doit, par exemple, connaître toute la vérité au sujet du baptême (pour autant que l'homme puisse connaître toute la vérité!), mais il doit aussi savoir ce que cette vérité totale signifie pour l'évangélisation. La cellule, dans le baptême des enfants, c'est la famille. La naissance et le baptême d'un bébé reconstituent la famille et, si elle est bien comprise, cette reconstitution implique l'évangélisation. Il est encore plus évident que le baptême d'adultes est, entre autres choses, une consécration en vue de l'action chrétienne dans le monde. A ce propos, on raconte que l'évêque Azariah, imposant les mains à un baptisé, avait coutume de dire : « Malheur à moi, si je n'évangélise. » Plus les vérités concernant l'acte de Dieu par l'Église dans le sacrement du baptême sont approfondies, plus il est évident que cet acte assigne au baptisé et à ceux qui l'entourent pendant le service la tâche d'évangéliser.

Sans les bases théologiques nécessaires, les Églises ne risquent pas seulement d'esquiver leur devoir missionnaire, mais leurs « missions » risquent de dégénérer en campagnes de simple recrutement et de contredire ainsi dans la pratique certains aspects de l'Évangile qu'elles prétendaient mettre en valeur.

Si donc le *Département de l'Évangélisation* du Conseil œcuménique avait de bonnes raisons pour réunir une quarantaine de représentants de différents pays, pour préparer un document théologique (destiné à aider pratiquement les chrétiens de tous les pays), ces raisons n'ont pu être que confirmées par ce qui s'est passé ici. Nos méthodes d'aborder le sujet étaient différentes, ainsi que nos opinions sur l'Église. Les uns passent le plus clair de leur temps dans leur cabinet ou la salle de cours; d'autres sont liés à des tâches administratives; d'autes encore sont en plein dans le combat sur le plan paroissial. Certains ont une expérience particulière dans l'industrie, par la radio ou par la presse. Aucun de nous ne pouvait, ni ne désirait, faire abstraction de son propre travail

ou de son propre milieu. En outre, si l'orateur parlait une autre langue que la nôtre, il fallait prendre les écouteurs et suivre la traduction d'un des interprètes. De plus, il fallait travailler vite; nous n'avions qu'une semaine pour faire connaissance les uns des autres et accomplir notre tâche. Pourtant, ce qu'on espérait s'est produit! Il nous a été donné une vision commune. Nous avons été saisis par la *Koinônia*, nous avons vécu l'Évangile dont nous parlions. En voici une preuve : dans les groupes de discussion, nous avons pu dire à quelqu'un (ou nous entendre dire par lui) : « Vous dites des bêtises! » sans que cela provoque ni vexation, ni découragement. Autre preuve, sur un autre plan : quand nous avons utilisé le mot « Église », nos définitions pouvaient être différentes les unes des autres, mais nous comprenions tous ce que chacun voulait dire. Dans notre propre pays, nous aurions tous pu trouver des gens qui avaient la même définition que nous de l'Église, mais n'auraient pas désigné par ce mot le même objet que nous. A Bossey, malgré toutes nos différences, nous étions ensemble dans l'Église et avons vu les mêmes choses.

Cette lucidité intuitive que nous avons partagée avait deux racines : la Bible, dont nous dépendons, et l'action du Saint-Esprit qui nous a donné l'intelligence du monde dans lequel nous vivons. Des mots comme « identification », « participation », « service », « action », « communication », nous ont montré non seulement que le Christ dirige son Église, mais comment il nous rassemble dans son Corps. Ces deux éléments nous sont devenus particulièrement sensibles au moment où, trois fois par jour, nous nous rassemblions dans la chapelle si sobre et si attachante. A midi, c'était l'un des responsables de Bossey qui dirigeait notre recueillement; le matin et le soir, un membre de notre conférence. Chaque fois, nous avons prié comme des hommes appartenant par le Saint-Esprit à la fois à Dieu et à la famille humaine dans ce monde troublé. Ces cultes ont donné un rythme et une impulsion féconds au travail quotidien.

Peut-être faudrait-il encore mentionner un autre élément fondamental avant d'aborder le contenu du document que nous avons esquissé (et qui, avant d'être imprimé, devra passer encore par bien des remaniements). A aucun moment, nous n'avons eu besoin de prouver que l'Église est partie intégrante de l'Évangile. Notre conviction commune que l'Église n'est jamais un élément extérieur à l'Évangile, ni un simple instrument d'évangélisation, mais la réalité même de l'Évangile, nous a permis d'éviter bien des discussions stériles. Des explications plus précises de cette thèse seront sans doute nécessaires dans nos Églises. Tant de gens « vont à l'église » pour de fausses raisons! Si l'on comprenait mieux la révélation biblique selon laquelle l'Église est partie de l'Évangile et l'Évangile destiné au monde, on éviterait d'une part le terrible danger de n'être plus l'Église et, d'autre part, la déception de voir tant de campagnes d'évangélisation aboutir au vide et à l'insuccès.

L'Évangile est destiné au monde! Ce fut bien là, en effet, notre point de départ. Le Département nous avait demandé de débuter par la

QUESTION I : « *Quelle autorité avons-nous pour évangéliser? De quel droit nous immisçons-nous dans la vie des autres gens? Quelles 'lettres de créance' l'Église doit-elle présenter pour prouver qu'elle possède réellement l'autorité qu'elle prétend détenir?* »

Nous avions sous les yeux un document sincère et émouvant basé sur des expériences faites dans le quartier de Harlem à New York. Un exposé critique le compléta par un autre point de vue (selon la méthode de travail adoptée pendant toute la durée de la conférence). Les deux exposés constatant que notre autorité vient de l'Évangile, il a fallu que le groupe chargé de formuler notre réponse examine le problème de la nature même de l'Évangile. C'est pourquoi notre document commence par affirmer que l'*Évangile est destiné au monde.*

Lorsque les auteurs du Nouveau Testament décrivent les grands actes de Dieu, ils se servent de mots profanes. « Rédemption » est un terme du vocabulaire de l'esclavage; « seigneur » et « serviteur » sont issus de la vie domestique. « Justice », « grâce » sont des termes judiciaires. Dans le groupe qui discutait cette question, on a souligné que le mot « Évangile » signifie « bonne nouvelle », mais qu'il était associé dans le monde gréco-romain à la nouvelle :

a) de l'accession d'un héritier au trône;
b) de la naissance d'un fils dans une famille royale;
c) d'une victoire militaire.

Jésus semble avoir été le premier à employer le mot « Évangile » pour désigner l'accomplissement de son propre ministère, affirmant qu'il apportait de bonnes nouvelles du règne de Dieu; quand, plus tard, la bonne nouvelle est centrée sur le Christ lui-même, le Nouveau Testament proclame qu'un fils est né pour être le Sauveur du monde, qu'un roi est venu pour être le Seigneur du monde, qu'une bataille a été gagnée sonnant le glas du péché. Ainsi l'Évangile n'est pas une des innombrables religions entre lesquelles nous pouvons choisir ou l'une des nombreuses idéologies que nous pouvons discuter. C'est une nouvelle pour toute nation, pour le commerce et la politique, pour l'éducation, la médecine et la psychiatrie — vraiment une nouvelle pour le monde entier — selon laquelle Dieu a fait et continue à faire quelque chose, à quoi il faut se plier pour entrer dans la Vie. L'évangélisation est donc bien davantage qu'une invitation à se joindre à nous dans la piété. C'est proclamer partout, en termes très concrets, la seigneurie du Christ. Le monde dans lequel nous vivons semble donner un démenti à l'Évangile. « La condamnation mutuelle de blocs politiques puissants, la ségrégation raciale entre gens qui ont besoin les uns des autres, les préparatifs d'une guerre incontrôlable, ... le désordre dans le mariage et la vie de famille, ... la misère d'Églises paralysées ou muettes de peur, ou qui font écho à la voix des dieux particuliers de la nation ou de la culture ou encore prospèrent honteusement au sein des flots mugissants, ... des individus ... abandonnés dans les ténèbres... » On a considéré Jésus comme un pécheur précisément parce qu'il avait lié partie avec la misère et le salut du monde

pécheur, plutôt qu'avec la « religion ». C'est pour lui rendre témoignage que l'Église a été appelée à l'existence, et il est donc dans la nature de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, d'évangéliser.

Notre autorité et l'urgence de l'évangélisation viennent donc de Dieu. C'est à Christ seul qu'a été donné tout pouvoir pour porter les péchés du monde et pour vaincre complètement la puissance du mal. « Dieu est un Dieu missionnaire. » En Christ, il est venu dans le monde pour le sauver. Il a décrété ouvertement sa volonté de diriger l'histoire et d'établir son règne sur toute la création. Entre-temps, il a créé l'Église dans laquelle il est présent comme le Chef, pour poursuivre son œuvre missionnaire.

C'est de là que vient l'urgence de l'évangélisation. *Parce qu'il nous l'ordonne*, parce que notre collaboration avec lui l'exige, parce que l'effrayante détresse du monde dans lequel il opère comme Seigneur crie jusqu'à lui, nous devons être avec lui, rendant notre témoignage tantôt par un appel personnel à l'accueillir, tantôt par une activité politique ou sociale, afin d'exprimer sa Seigneurie. *Parce qu'il est le Seigneur de vérité*, nous devons nous adresser aux plus profondes détresses de l'homme et de la société, selon la Vérité qui est au-dessus de toutes les religions et de toutes les idéologies. *Parce qu'il est le Seigneur d'amour*, nous ne pouvons faire autrement que d'élargir sans cesse les cercles de son amour parmi nous, sachant qu'il est déjà à l'œuvre dans tous les hommes et dans leurs relations réciproques. Les véritables explosions de vie sont son œuvre. « Nous devons travailler ferme pour nous maintenir à ses côtés. »

Mais il est également le Seigneur du temps. L'éternité a été manifestée dans le temps. La bataille a été gagnée, les nouveaux cieux et la nouvelle terre ont été fondés. Quoique nous ne sachions pas comment ni quand il reviendra pour achever sa nouvelle création, nous savons qu'il nous a donné ce temps pour lui répondre, pour apprendre de lui, pour offrir le Royaume à tous. Instruments du grand Évangéliste lui-même, nous devons travailler ferme, « rachetant le temps, car les jours sont mauvais ». La reconnaissance n'est pas le moindre des motifs qui nous contraindront à agir ainsi. Les dons immérités de l'amour que nous avons reçus nous placent dans l'obligation de partager avec tous et de rendre des comptes exacts de notre administration.

Tout cela, c'est notre point de vue. Le monde nous reconnaîtra-t-il comme envoyés de Dieu ? *Quelles lettres de créance l'Église a-t-elle* comme preuve de l'autorité qu'elle a reçue ?

Nous rencontrons nos contemporains dans les situations les plus variées. En un sens, notre qualité d'hommes nous donne le droit de parler aux hommes. C'est même le caractère distinctif des êtres humains que de pouvoir et de devoir se parler. A bien plus forte raison, au moment où nous ressemblons aux passagers d'un navire fonçant sur un rocher, devons-nous, si nous avons quelque chose d'utile à dire, le proclamer bien haut et avec insistance, tout en donnant, cela va de soi, des

preuves de notre compétence. Comme chrétiens, toutefois, nous nous savons liés à notre prochain par autre chose que la parenté ou un danger commun : par le lien du Saint-Esprit. Notre Seigneur vivant est aussi le Seigneur de notre voisin; il travaille en lui et pour lui. Même si l'Esprit est combattu, nous ne parlons pas simplement comme des étrangers à des étrangers. L'Église est la preuve même que le Saint-Esprit a fait et fait encore passer des hommes de la mort à la vie, de la solitude à la communauté. Ainsi c'est dans l'Église qui porte les signes du Seigneur Jésus que nous trouvons nos lettres de créance. Elles se manifestent par l'accomplissement en nous du fait que l'Église est servante du Seigneur, une, sainte, catholique et apostolique. *L'Église est servante.* Sinon, comment donc pourrait-elle révéler son Seigneur, qui est venu non pour être servi, mais pour servir ? « Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais notre Seigneur Jésus-Christ, et nous-mêmes, nous sommes vos serviteurs par l'amour de Jésus. » Tout notre service est enraciné dans la miséricorde de Dieu. L'étude de la Bible montre que l'évangélisation est elle-même un service et que le service lui-même est évangélisation.

L'Église est une. Il ne s'agit pas d'un idéal, mais d'une expérience donnée par Dieu. Si nous ne participons pas à cette unité et échouons dans son expression, nous discréditons par cet échec notre œuvre d'évangélisation et perdons nos lettres de créance. Dans l'unité que Dieu donne à son Église, notre évangélisation devient partie de la réconciliation par laquelle nous — et tous les hommes — recevons la rédemption en Christ et l'unité[1] les uns avec les autres.

L'Église est sainte. Là non plus, ce n'est pas une œuvre humaine, mais un don de Dieu transmis grâce au Saint-Esprit. Dans notre majorité, nous reconnaissons que « sainteté » signifie « mise à part pour Dieu », « appel de Dieu », mais trop souvent, nous tronquons la signification scripturaire qui est : « mise à part *pour le service* » ou « appel par Dieu *à servir* ». Toutes les lettres de créance ont le même sceau et nous remettons en mémoire celui dont on disait : « Il parle avec autorité. »

L'Église est catholique. « Universelle », « s'étendant au monde entier », voilà l'interprétation habituelle de ce mot, mais en réalité, il dépasse de beaucoup une notion géographique. L'Église est pour tous les hommes sans exception. De plus, c'est en elle que se trouve toute la plénitude de la grâce de Dieu envers tous les hommes. Rappelant ce qui a été dit plus haut sur la nature séculière de l'Évangile, je dirai qu'à mon avis la catholicité ne saurait manquer d'être sensible à tout besoin humain, ni de manifester la grâce à l'égard de toute détresse. De toute manière, une évangélisation qui n'exprime pas la nature universelle et le souci universel de l'Église, perd ses lettres de créance.

1. Jeu de mot intraduisible. *Atonement* qui veut dire expiation ou rédemption, est décomposé en : *at-one-ment*, c'est-à-dire unification, acte de rendre un (*N. d. T.*).

L'Église est apostolique. Elle a reçu son « passeport » du Chef de l'Église et du Seigneur du monde. La conscience d'être envoyée par Dieu naît de ce que l'Église a sa place dans une longue succession et participe à une mission qui fait partie elle-même de l'action continue de Dieu dans l'histoire. Mais elle dépend d'une soumission constante au Christ dans le temps et dans l'éternité.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ces lettres de créance, mais notre brève énumération montre à quel point nous avons besoin de repentance. Face à un monde incrédule, nous manquons constamment à notre devoir qui est de laisser le Christ-Serviteur nous diriger et nous marquer de ses signes. Sur ce point précis, il faut que nous nous repentions.

Si l'on demande : « Comment savons-nous que l'Évangile est capable d'atteindre les hommes ? », notre réponse se fonde sur l'œuvre du Saint-Esprit, qui « convainc le monde de péché, de justice et de jugement ». C'est ainsi que l'Évangile répond aux détresses et aux luttes des hommes. Ces luttes et ces détresses — et tous les signes des temps — désignent notre temps comme celui de l'évangélisation et montrent les méthodes qu'emploie le Saint-Esprit pour œuvrer dans le désordre de l'homme et des situations humaines.

Ce résumé (dont je porte seul la responsabilité puisque j'interprète dans ce sens ce qui a été dit) permet de constater que nous avons traité, en même temps que la première question, la

QUESTION 2 : *« De quelle urgence est l'évangélisation par rapport à l'œuvre du Christ parmi les hommes, par rapport à la mort et aux fins dernières ? »*

Il suffit d'ajouter que ces « signes des temps » et cet appel à l'évangélisation constituent un jugement pour les croyants qui doivent se décider soit à obéir au Christ, soit à lui tourner le dos; un jugement aussi pour ceux qui écoutent et qui, en présence du Christ, doivent opter entre la vie et la mort.

Toutefois, la distinction, en apparence si claire, entre les croyants dont Dieu se sert et le monde placé sous son jugement, n'est pas aussi simple qu'elle en a l'air. En fait tous sont sous le jugement. Nous qui sommes pécheurs sommes pourtant appelés par Dieu et employés par lui pour annoncer l'Évangile. Voilà le vrai paradoxe dans lequel vit l'Église. Et il nous amène à la question suivante.

QUESTION 3 : *« En quoi consiste le dilemme de l'évangéliste à propos de l'objet de sa mission et de ses méthodes de travail ? »*

En substance, le dilemme est le suivant : Christ, non pas l'homme, est en définitive le seul Évangéliste; et cependant les hommes ressentent le devoir d'évangéliser. Comment peut-on entreprendre une tâche qu'on n'accomplit pas soi-même; et qu'en résulte-t-il quant aux méthodes d'évangélisation ?

QUESTION 4 : « *Quelles sont les méthodes d'évangélisation « à succès » que l'on doit éviter parce qu'elles sont incompatibles avec l'Évangile ?*

Ces questions nous ont obligés à examiner à nouveau le contenu de notre message et à déclarer, après mûre réflexion, que l'action d'évangéliser fait partie intégrante de l'œuvre de salut de Dieu. Par le pouvoir du Saint-Esprit, l'évangéliste est à la fois celui qui participe à l'Évangile et celui qui l'annonce. Message et messager sont les éléments d'une même action salvatrice de Dieu.

Mais « comment Dieu peut-il confier sa sainte Parole à des lèvres si impures, son œuvre puissante à des mains si faibles ? » Ce paradoxe est pour nous d'un grand avantage; il nous préserve de penser que notre parole peut modifier l'œuvre de Dieu; et il nous permet d'appartenir en même temps à l'Église, dont il est le Chef, et au monde qui est son royaume et dans lequel il est présent comme Sauveur et comme évangéliste. Nous sommes à la fois chargés d'évangéliser et « consolés » par notre communion avec l'Évangéliste. Mais il y a là un vrai paradoxe dont Dieu seul peut nous donner de sortir. Lui seul rend possibles la fidélité, l'obéissance et la pureté indispensables aussi bien à l'évangéliste qu'à l'évangélisé. Lui seul peut combler l'abîme que l'auditeur constate trop souvent entre la prédication de l'Église et son obéissance; car Dieu seul peut pardonner les péchés. C'est le Saint-Esprit qui convainc, en dépit de notre incapacité à rendre pleinement visible, dans nos vies et nos communautés, notre réconciliation avec Dieu. L'action de Dieu ne se limite pas à la vie spirituelle de l'individu ou au témoignage d'un groupe. C'est souvent au moment où l'Évangile « devient vrai » pour un groupe de gens très quelconques — et malgré leur état pécheur — que s'éclaire dans toute sa crudité le fait qu'il s'agit de l'œuvre de Dieu et non d'une œuvre humaine.

Cela nous rappelle que c'est au sein de la communauté chrétienne que ces choses arrivent. Le baptême incorpore les hommes à la communauté et les consacre comme évangélistes, mais il fait qu'ils soient eux-mêmes continuellement évangélisés, et cela se passe non seulement dans l'assemblée réunie pour le culte, mais là où deux ou trois sont réunis. « L'Église n'est pas une collectivité. » C'est une communauté dans laquelle la personnalité individuelle est renforcée par la présence de la communauté, et la communauté renforcée par la présence des individus. Lorsqu'un membre va dans le monde, il est chargé de la force de toute la communauté, portant en même temps la marque du serviteur.

La place des évangélistes qui ont des dons spéciaux (dons de la grâce — charismes) a été discutée et le document en fait mention. Quand nous disons « dons », nous ne pensons pas seulement aux « évangélistes-vedettes », mais à ceux qui ont des dons particuliers pour les visites, les œuvres de jeunesse ou d'autres activités. Ceux-là sont enracinés, naturellement, dans la vie de la communauté, soutenus par sa prière et sa discipline; ils lui apportent en retour la force de choc de leurs expériences

particulières. Dans le domaine de l'évangélisation, le travail en équipe est très important.

Nous avons longuement discuté de l'attitude du chrétien qui veut évangéliser, à l'égard de l'incrédule. Le chrétien reconnaît les dons de l'incrédule, ce qu'il y a de bon en lui, et il se rappelle en même temps que ses propres dons ne viennent pas de lui, mais de Dieu. A cause de ce que le non-chrétien est aux yeux de Dieu, le chrétien le respectera plus que lui-même. Il l'écoutera et cherchera à le comprendre, de manière à ne pas briser, en proclamant l'Évangile, son esprit ou son âme. Sans doute l'Évangile contient-il des avertissements et un jugement, mais cela ne justifie ni contrainte ni pression d'autre nature que celle de l'Évangile lui-même. La rencontre avec l'incroyant conduit le chrétien à une compréhension plus profonde de l'Évangile et à une relation dans laquelle le non-chrétien devient instrument de Dieu pour rendre le chrétien plus humblement dépendant de la grâce de Dieu.

Lorsqu'on a compris le paradoxe de l'évangéliste, il n'est pas difficile de parvenir aux critères selon lesquels les actes et les méthodes d'évangélisation doivent être jugés. Par exemple :

1) L'évangélisation est l'offre de la libre grâce de Dieu et doit être menée avec le respect de la liberté essentielle de l'homme.

2) Le message ne doit pas être obscurci, ni la décision infléchie par l'admiration que l'on porte à l'évangéliste ou par la sécurité que l'on croit trouver dans l'Église. La décision doit se prendre clairement pour le Christ seul.

3) La personnalité et les mobiles de l'évangéliste doivent être constamment subordonnés à l'Esprit-Saint, de manière à ne pas se mettre en travers du chemin du Christ — « Il faut qu'il croisse et que je diminue. »

4) L'évangélisation doit se fonder sur une vie obéissante, sinon les fruits de l'Esprit manqueront même à l'acte d'évangélisation.

5) Le but de l'évangélisation est d'amener l'évangélisé dans l'Église afin qu'il s'associe à l'accomplissement de la tâche missionnaire de cette dernière.

Ces critères sont les fruits de la communion avec Dieu, en même temps que le moyen de parvenir à cette communion. Car c'est elle qui permet à l'Église de voir sa mission dans la lumière du nouvel éon, et dans ses rapports avec les situations concrètes du monde présent. Il n'est pas étonnant que, parvenus jusque-là, nous ayons été amenés alors à étudier les dimensions d'un don aussi grand que l'évangélisation.

QUESTION 5 : « *Quelles sont les véritables dimensions de l'évangélisation ? En quels termes devons-nous penser au triple témoignage de l'évangélisation : Kerygma — Koinônia — Diakonia ?* »

Ces trois éléments vont ensemble et ne doivent pas être séparés. Le premier terme se rapporte à *la Parole prêchée*, au contenu du message.

Du haut de la chaire, la Parole reçue de Dieu doit être prêchée par des membres individuels. Elle doit constamment faire irruption, malgré nos défauts. Elle détient son pouvoir de Dieu. Elle traite l'homme en

homme et exige de lui une réponse à Dieu. Notre compréhension de la Parole doit s'étendre dans trois directions. Elle doit nous atteindre nous-mêmes sur le plan religieux et toucher en même temps le siècle, de manière à embrasser la totalité de la vie humaine dans ce monde. Elle doit se manifester dans la parole du prédicateur, mais également dans les conversations des membres de l'Église, lorsqu'ils se mêlent au monde. Le *Kerygma* impliquant une vue totale de l'homme et de l'histoire dans la perspective du grand œuvre de Dieu, il doit être interprété par les méthodes de la *Didaché*, ou de l'enseignement, et il doit être développé, afin de colorer la pensée et le comportement des chrétiens et de ceux qui leur répondent.

Koinônia-communion[2] du Saint-Esprit. Dans son sens néo-testamentaire, cette communion vient du ciel. L'Église a ses racines dans l'Ancien Testament, mais elle a été établie par Jésus parmi les Douze. Après Pentecôte, cette *Koinônia* naissante devient le centre de sa présence permanente dans le monde. Son existence est un témoignage à la face du monde; elle est aussi elle-même *un lieu de témoignage* en ce sens qu'en elle, des membres sont renouvelés dans leur fidélité et leur participation, par la Parole et les sacrements. Le chrétien n'est donc jamais seul dans sa tâche d'évangéliste. Son appartenance à la *Koinônia* ne limite pas son action; au contraire, la *Koinônia* se diversifie aujourd'hui dans des groupes d'études, des rencontres de quartiers, de groupes industriels, professionnels, etc. La communauté surgit partout.

Par-dessus les frontières qui divisent la chrétienté, la *Koinônia* est un fait, dont les participants à la conférence ont fait l'expérience avec reconnaissance. Toutefois, ce fait est tristement amoindri par la désunion des Églises qui déchire le cœur des chrétiens. Pourtant, l'unité n'est pas seulement essentielle à l'évangélisation; l'évangélisation engendre l'unité et nous devons continuer à peiner dans l'amour jusqu'à ce que « tous soient un ... et que le monde puisse croire ».

Diakonia — Action chrétienne dans le service et la justice. Il y a un monde de différence entre cette action et ce qu'on appelle « l'Évangile social ». La *Diakonia* est la mise en pratique de notre foi dans sa totalité évangélique. La Parole de Dieu n'est pas une parole désincarnée. Elle s'exprime par des actes d'amour, en relation avec les besoins particuliers de la société et des individus. C'est cela être serviteurs... L'amour préserve le service de l'orgueil.

L'Église qui évangélise traduit la *Diakonia* de trois manières :

1) *Par l'Église en son ensemble.* Les œuvres de charité accomplies par l'Église collectivement doivent être en rapport avec la situation réelle des gens. Car si des méthodes démodées jettent le discrédit sur l'Église, il existe un champ d'action énorme dans lequel elle peut et doit apporter

2. Dans l'anglais : *fellowship*, mot qui signifie à la fois « communion », « camaraderie », « communauté ». Il est difficile de traduire en français le début de ce paragraphe où l'auteur dit que la *fellowship* a été parfois un peu galvaudée.

une contribution spécifique, différant à bien des égards d'autres œuvres, à cause de ce qu'elle exprime et croit au sujet du monde dont Jésus-Christ est le Seigneur.

2) *Par le chrétien dans sa vie quotidienne.* Par ses rencontres quotidiennes avec autrui, le chrétien exprimera la solidarité chrétienne avec le reste de l'humanité.

3) *Par l'action chrétienne dans la société.* Ce qui se passe entre les nations ou à l'intérieur de chaque nation présente des problèmes moraux brûlants. Le chrétien doit discerner les éléments d'obscurité et les possibilités de renouveau. Il doit aider chacun à prendre sa part de responsabilité envers la société considérée comme un tout. Dans ce domaine, chrétiens et non-chrétiens travaillent côte à côte à des œuvres immédiates qui peuvent fournir des occasions de témoignage. Dans cette *Diakonia* où le chrétien (et toute l'Église) se trouve engagé, le service ne doit jamais avoir d'intention cachée. Il fournira peut-être des occasions d'annoncer la Parole, c'est même très probable. Mais ce doit être une conséquence et non un but du service. L'amour trouve en lui-même sa légitimité et il sert, sans se préoccuper du résultat final. Les Églises sont-elles assez souples et savent-elles s'adapter aux exigences de l'amour ?

QUESTION 6 : « *Quels sont les changements dans la structure de la vie de l'Église qu'exige l'évangélisation d'aujourd'hui ?* »

Le renouvellement des structures ecclésiastiques au cours des générations est un don de Dieu et ne peut être séparé du renouvellement de la vie et de la mission de l'Église dans leur totalité. La structure essentielle est dictée par les fondements théologiques, mais certains éléments doivent, par leur nature même, se régler sur les exigences de la mission dans un monde qui évolue. Dans ce résumé, nous ne pouvons qu'indiquer brièvement des éléments qui sont développés dans le document lui-même, et rappeler quelques conseils qu'il faut garder en mémoire.

Nous vivons dans une société mouvante à structures multiples. Beaucoup de gens ne vivent pas où ils travaillent; il voyagent et constituent divers groupements sociaux et industriels auxquels l'Évangile doit être apporté en termes appropriés. Or, trop d'Églises sont obnubilées par leurs problèmes administratifs et budgétaires et n'ont plus la force ni les moyens de faire face aux besoins nouveaux. D'autres Églises plus jeunes sont encore mal émancipées du paternalisme des sociétés missionnaires et manquent d'initiative. Lorsque les Églises ne savent pas s'adapter, d'autres sociétés qui ont une activité chrétienne sans croire à la nature sacramentelle de l'Église tendent à se détacher d'elle.

En de nombreux endroits, grâce à l'œuvre du Saint-Esprit, le tableau est beaucoup plus encourageant. Il n'en demeure pas moins que, partout, il y a *conflit entre les structures* dans lesquelles certaines Églises sont

emprisonnées et les nouvelles structures sociales dans lesquelles elles sont appelées à travailler. Les divisions confessionnelles à la place de *Koinônia*, un évangile fragmenté à la place du *Kerygma*, et une fausse spiritualité permettant d'esquiver la *Diakonia*, tout cela ne fait qu'aggraver la situation, de sorte qu'Église et société sont toutes deux trahies.

Les pionniers et les traditionalistes ont pourtant chacun leur rôle à jouer, les uns conservant ce qui a une valeur permanente, les autres se lançant dans des expériences nouvelles. L'Église doit avoir assez de souplesse, grâce à l'œuvre du Saint-Esprit, pour éviter le schisme et accueillir en son sein tout ce que Dieu lui offre de part et d'autre. Il y a heureusement de nombreux exemples de la manière dont ces différentes tâches ont été et sont menées à bien, de même qu'il y a de nombreuses mises en garde à propos de ce qui arrive quand ces tâches ne sont pas remplies. Passons aux conseils.

a) *Il est nécessaire d'être sensible à la réalité sociale.* Ni l'Église ni le Saint-Esprit ne sont entièrement soumis aux lois sociologiques, mais, du fait que le Christ est Seigneur, ces lois ont beaucoup à enseigner aux Églises.

b) *Il faut reconnaître que la diversité structurelle de la vie de l'Église a des précédents dans le Nouveau Testament.* Le terme *Ekklesia* désigne une assemblée dans une maison (comme celle de Philémon), une congrégation locale (comme l'Église de Corinthe), une Église régionale (comme l'Église d'Asie mineure) et l'Église universelle. Or, dans chaque cas, il s'agit de la même réalité. Toutefois, il est clair que sauf dans certains cas déterminés et limités dans le temps, l'Église est toujours pour tous, et qu'il ne peut y avoir une Église de la bourgeoisie et une Église du prolétariat ou des Églises séparées pour des gens de diverses couleurs.

c) *Il faut en toutes choses, maintenir le lien de la paix* et travailler ensemble partout où c'est possible. Il faut que chaque Église prie pour les autres, chaque chrétien pour toute l'Église, jusqu'à ce que Christ nous rende capables d'exprimer dans la structure de l'Église la plénitude de l'unité de son Église.

Ce sujet est d'une importance exceptionnelle. On l'a trop longtemps éludé, mais il nous est aujourd'hui imposé par Dieu. Il faut l'affronter avec la sagesse et la puissance du Saint-Esprit.

Ce résumé, si étrange que cela paraisse, n'a fait aucune allusion à la préface qui a été préparée pour le document dans son ensemble. Elle vaut la peine d'être étudiée à fond et quand le document définitif sera publié, la préface aidera le lecteur à voir le sujet dans une juste perspective. Mais lors de notre consultation, la préface est venue à la fin! C'était inévitable. Si l'on ne voulait pas qu'elle fût faite de généralités abstraites et de théories, il fallait qu'elle naquît de nos discussions et de nos oppositions. Cette préface n'a pas pour but de justifier les questions posées, mais d'indiquer le sens de nos réponses et les dimensions de notre étude. Une grande partie de son contenu est traité dans le présent rapport et l'essentiel de ses conclusions peut résumer ici notre pensée.

Elle commence par affirmer que Dieu a parlé au monde et dans le monde. Jésus-Christ est l'Évangéliste et notre tâche en lui est de confronter l'homme tout entier et le monde tout entier avec Jésus-Christ. Cela implique, comme nous l'avons vu, notre solidarité avec tous les hommes et nos tentatives de manifester la réconciliation dans la communion du Saint-Esprit. Il s'agit de l'œuvre de Dieu, mais elle exige une réponse de notre part — un témoignage : parole prêchée, communion fraternelle, service, mission et adoration. Notre incapacité à rendre un témoignage adéquat provient en partie de la conception erronée que nous avons du contenu de ce message; la situation actuelle de l'Église dans tous les pays exige que nous approfondissions l'étude des bases théologiques et sociologiques qui déterminent les méthodes et la portée de ce témoignage. De plus, notre impuissance provient également de ce que nous ne reconnaissons pas les structures nouvelles du monde qui nous fait face, structures de la société et de l'esprit de l'homme. De nouvelles questions, très importantes pour l'évangélisation, doivent être posées et résolues. Elles touchent les problèmes de la société de masses, des hommes déracinés, enrégimentés, réduits à l'état de machine; elles touchent à l'angoisse devant l'avenir, à la dépersonnalisation de nos vies, à l'idéal, aux mouvements vers le bien, tous éléments qui sont à l'œuvre dans le désordre humain. Sur tous ces points, l'évangélisation doit parler avec autorité et l'évangéliste doit rester un serviteur.

La prédication de la Parole est probablement plus importante que jamais. Pour ne parler que de mon cas, le fait que dans notre Centre communautaire (Community Centre Church), des chrétiens de toutes sortes et des non-chrétiens se mêlent dans la fraternité montre que la proclamation du *Kerygma* et de la *Didachè* ont plus de signification et d'urgence que jamais. Mais cela souligne aussi l'importance et l'efficacité de la *Koinônia* et de la *Diakonia*. Ce n'est que lorsque l'Évangile est révélé par la parole et par les faits, en esprit et en acte, dans l'individu et dans le groupe, que notre évangélisation obtient le crédit et les dimensions que le Saint-Esprit exige d'elle et rend possibles. La Seigneurie du Christ ne saurait être limitée en faveur d'un « évangile spirituel », mais on ne saurait davantage éluder les questions spirituelles au nom d'un évangile « social » ou « humaniste ». L'Église sur laquelle Dieu règne et dont le monde a si grand besoin, c'est une Église qui écoute Dieu et les hommes et qui, dans l'obéissance au Saint-Esprit, se dépense elle-même pour l'humanité.

II. — La Réunion de Bossey sur " LA PAROLE DE DIEU ET LES CROYANCES DES HOMMES "

C'est lors de sa session de 1956, à Galyatetö en Hongrie, que le *Comité central* autorisa le *Département des Etudes missionnaires* et celui de *l'Évangélisation* à entreprendre ensemble une étude sur *La parole de Dieu et les croyances des hommes*. A cette occasion, il nomma pour diriger cette étude un comité spécial, composé de représentants des Eglises d'Asie, d'Europe et d'Amérique du Nord et présidé par David G. Moses. Pendant une année, ce comité exerça son activité par correspondance et il a tenu sa première réunion à Bossey, du 14 au 18 mars 1958.

Cette rencontre de Bossey avait été précédée en 1955, à Davos (Suisse), par une Consultation sur *Le christianisme et les religions non chrétiennes* qui constitua en quelque sorte un ballon d'essai. Il s'agissait, en effet, de redonner vie au débat dit de *Tambaram* sur les relations entre le christianisme et les religions non chrétiennes, débat lié à la Conférence de Madras (ou Tambaram) du *Conseil international des Missions* (1938) et auquel le nom du professeur Hendrik Kraemer est étroitement associé. Or, depuis 1938, la discussion avait été interrompue, d'abord par la brusque irruption de la guerre, puis par les événements subséquents. Pourtant, les problèmes discutés n'avaient pas trouvé de solution et se posaient même avec une acuité accrue. On s'apperçut rapidement à Davos — et ce fut le résultat le plus utile de la Consultation — qu'il faudrait davantage que la reprise d'un débat ancien, ayant son cadre, son vocabulaire et ses personnalités propres. La réunion de Davos et le travail de l'année suivante ont permis de déterminer dans quelle direction devait se développer une étude des relations entre chrétiens et non-chrétiens.

Parmi les éléments qui placent aujourd'hui la discussion dans une perspective toute nouvelle, il faut citer :

1) La situation nouvelle de l'Asie et de l'Afrique. Les pays qui ont accédé récemment à la liberté politique ont entrepris une œuvre considérable de « réintégration culturelle ». Cela se manifeste dans les transformations sociales, par l'influence nouvelle des sciences et des techniques, par le développement du sécularisme et, parallèlement, par une renaissance des religions non chrétiennes. Cette renaissance se remarque par-

tout et sous des formes innombrables. Ces religions reprennent conscience de leur-propre valeur, s'éveillent (ou se réveillent) à la mission, et insistent sur l'idée d'universalité. De plus, elles tentent partout un effort d'adaptation aux problèmes du monde moderne.

2) En liaison étroite avec ce qui vient d'être noté, apparaît une nouvelle confrontation des religions. Dans notre monde rétréci, au-dessous des bouleversements politiques et sociaux, tout un réseau de contacts culturels nouveaux s'établit entre « mondes » différents et « couches » différentes d'une même société. Ainsi, de mille manières et à de nombreux égards, les religions se rencontrent sur un plan nouveau; des questions nouvelles se posent, exigeant des réponses neuves; le problème du syncrétisme est plus actuel et plus vaste que jamais.

3) Les Eglises d'Asie et d'Afrique se trouvent aujourd'hui plongées dans ces problèmes et dans cette évolution; elles font corps avec eux et doivent en même temps les affronter dans une véritable perspective missionnaire. Ces Eglises sont appelées à livrer le combat spirituel inhérent à leur situation.

4) Enfin, on constate, après Tambaram, toute une évolution théologique du débat sur le christianisme et les religions non chrétiennes. De nouveaux éléments de connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testament sont intervenus, de même que de nouvelles positions dans le domaine de la théologie systématique. Si l'on pose aujourd'hui les mêmes questions qu'à Tambaram, elles apparaissent sous un autre jour, elles sont fondées sur d'autres bases.

Le département des Etudes missionnaires, réuni à Herrenalb (Allemagne) en 1956, a adopté la déclaration suivante exposant les principes fondamentaux sur lesquels doit reposer l'étude :

1) Cette étude procède de notre obéissance à la révélation de Dieu en Jésus-Christ, elle est un acte d'obéissance. C'est d'ailleurs la seule base possible pour une étude scientifique du sujet. Dans toute étude de la religion, les normes doivent être tirées d'une connaissance et d'une expérience intérieures de cette religion. Nous ne pouvons pas avoir d'autre point de vue qui satisfasse aux exigences que celui dans lequel nous avons été placés.

2) A l'époque de Tambaram, il fallait combattre le syncrétisme et définir avec une certaine rigueur le caractère distinctif de la révélation en Christ. Aujourd'hui, les besoins sont différents. La tentation qui menace beaucoup de jeunes Églises est manifestement d'un autre ordre : c'est celle d'éviter le contact avec les religions non chrétiennes et de se réfugier dans une sorte de ghetto, ou de se contenter d'une simple coexistence. Ce qui s'impose aujourd'hui, c'est un effort neuf, aventureux, même dangereux, afin de pénétrer la pensée non chrétienne. Le mot « dangereux » est employé intentionnellement, car personne ne peut réellement présenter le Christ aux adhérents d'une autre religion, s'il n'éprouve lui-même la puissance d'attraction de cette autre religion.

3) Le plan doit inclure une étude scientifique exhaustive des systèmes religieux non chrétiens dans leurs aspects classique et moderne; toutefois, notre préoccupation première n'est pas ces systèmes comme tels, mais l'homme, sa foi, son espérance, sa peur. Ce qui est urgent, c'est d'essayer de comprendre les forces spirituelles essentielles qui façonnent aujourd'hui la vie des grandes cultures non chrétiennes.

4) Il est également essentiel que nous reprenions l'étude de la Bible, non pour savoir ce qu'elle nous dit des religions non chrétiennes, mais pour entendre à nouveau ce que la Parole de Dieu dit à l'homme, et apprendre à discerner les signes des temps à la lumière de la Parole de Dieu.

Une petite réunion de chefs de *Centres d'études des religions non chrétiennes* qui a eu lieu à Madras, l'an dernier, essaya de préparer des études bibliques dans ce sens. Une série de questions exigeant d'être examinées à la lumière de la Bible, ainsi que des suggestions pour l'étude biblique ont été rédigées. La réunion de Bossey avait ce document sous les yeux.

Sur un point fondamental, la discussion de Bossey s'est distinguée des débats antérieurs sur le christianisme et les religions non chrétiennes. Pour simplifier, disons qu'il ne s'agissait plus d'opposer comme telles, la religion chrétienne aux religions non chrétiennes, mais d'établir une distinction fondamentale entre l'Evangile et toutes les religions. Cette distinction part de l'idée que nous ne devons pas nous préoccuper en premier lieu des systèmes religieux, mais de l'homme religieux et, plus particulièrement, de l'homme sous la proclamation de l'Evangile. Ainsi, le point de départ est anthropologique : il s'agit de l'homme — quelle que soit l'influence de sa religion, de son histoire, ou de son milieu, de telle sorte que les comparaisons entre vérités d'un système et vérités d'un autre sont évitées en tout cas au début, car l'attention se porte sur l'homme et non sur des vérités abstraites.

Sur la base des discussions en groupes plus ou moins larges l'assemblée a pu préparer un plan d'études destiné à préciser le but et la direction de son travail, tant collectif qu'individuel. Ce plan donne également certaines lignes directrices et une série de questions que pourront étudier des cercles spécialisés dans le monde entier.

Ce document consiste essentiellement en une étude biblique de l'homme à la lumière de l'action rédemptrice de Dieu et comporte trois chapitres : 1) L'action rédemptrice universelle de Dieu, 2) Les croyances des hommes. 3) La rencontre de l'Evangile avec les croyances des hommes (y compris le christianisme empirique, pour autant qu'il est une religion). Sous chacun de ces chapitres, un grand nombre de questions ont été formulées, au cours des entretiens, qui exigeront une étude approfondie.

I. — L'ŒUVRE DE RÉDEMPTION UNIVERSELLE DE DIEU

A. Il faut tout d'abord reconnaître l'initiative et l'action de Dieu dans la création et la rédemption et en tenir compte : « L'alliance de Dieu avec toute chair » (Gen., 6, 18; 9, 16; 15, 7-18; II Sam., 23, 5; Ps. 105, 10; Is., 55, 3; Jér., 31, 31-33; etc.). De nombreuses questions surgissent immédiatement, par exemple celle de l'action accomplie « une fois pour toutes » par Dieu en Jésus-Christ (Héb., 7, 27; 9, 12; 10, 10; Rom., 6, 10).

Que signifie, pour la confrontation du christianisme avec les autres religions, l'affirmation chrétienne selon laquelle la volonté de Dieu envers toute l'humanité s'est manifestée une fois pour toutes en Jésus-Christ ? Quel rapport y a-t-il entre cet « une fois pour toutes » et le caractère particulier de l'action de Dieu dans la Bible, lorsqu'il appelle Abraham et choisit Israël comme peuple élu ? On est également amené à examiner ce que la Bible entend par « Gentils », « nation » (Is., 49, 6; 60, 3; 62, 2; Ps., 14, 1; Rom., 1, 16; Gal., 3, 8; etc.), et à se demander comment cela éclaire l'œuvre de rédemption universelle de Dieu.

L'œuvre rédemptrice de Dieu s'adresse à l'homme vivant sous l'empire de ce que la Bible appelle « les puissances », « les dominations », et autres termes parallèles (Rom., 8, 38; Eph., 2, 2; 3, 10; 6, 12; Col., 1, 16; 2, 15; etc.). De quelle nature sont ces puissances qui dominent l'homme et l'empêchent d'ouvrir son cœur et son esprit à l'Evangile ou cherchent à neutraliser sa décision pour le Christ ? Ont-elles une existence propre, ou n'existent-elles que dans la peur de l'homme et dans sa soumission (I Cor., 10, 19-21) ? Qu'a fait le Christ à ces puissances (Col., 2, 15) ? Que signifie le fait que d'une part le Nouveau Testament déclare que ces puissances sont déjà soumises définitivement par le Seigneur (I Pi., 3, 22) et, d'autre part, qu'elles ne seront conquises qu'à la parousie (I Cor., 15, 28) ? Que signifie, pour la libération de l'homme, la victoire du Christ sur ces puissances et quel lien y a-t-il entre cette libération et la soumission à la seigneurie du Christ ?

Cet Evangile de libération est annoncé dans un monde où existent d'autres religions. Elles aussi connaissent ces puissances et prétendent protéger l'homme contre elles.

Tout en poursuivant l'étude de la notion biblique de puissance, notre groupe a estimé nécessaire d'étudier : 1) l'expérience qu'ont les Eglises d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine des puissances qui dominent la vie de l'homme; 2) la pratique de l'exorcisme pendant les premiers siècles de l'Eglise et dans diverses parties du monde aujourd'hui, tant dans les milieux chrétiens que non chrétiens; 3) les nouvelles formes de puissances (psychologiques, impersonnelles ou organisées) qui dominent la vie de l'homme aujourd'hui, surtout en Occident.

La *religio* a fait l'objet de beaucoup de discussions à Bossey. Il est significatif que l'idée de « religion » n'apparaisse pas dans la Bible (voir « The Biblical View of Religion » de K. Hartenstein dans *The Authority of the Faith*, Madras Series, I.M.C., 1939). Cependant, la Bible est parfaitement consciente de la tendance de l'homme à être « religieux » et à laisser un système religieux s'interposer entre lui et le Dieu vivant. L'homme utilise Dieu contre Dieu. Mais l'Evangile démasque la tentative de l'homme de vivre religieusement. Si l'on accepte ce jugement sur la religion, comment peut-on prétendre que les religions servent le dessein de Dieu, et comment Dieu est-il à l'œuvre dans ces religions ?

B. Quelle est la réponse de l'homme à l'action rédemptrice de Dieu et comment y participe-t-il ? Cette question soulève d'innombrables problèmes. Par exemple : comment faut-il, dans ce contexte, interpréter la doctrine biblique de l'homme fait à l'image de Dieu (Gen., 1, 26) et les

sion pour le Christ comme Seigneur peut-elle ne pas impliquer le baptême, la mort au vieil homme, l'entrée dans la vie de la Nouvelle Alliance, la résurrection et l'incorporation au corps de Christ ? Quels dangers peut-il y avoir à insister pour que l'auditeur prenne une décision ? Que doit faire l'Église, quand elle annonce l'Évangile, pour éviter des décisions hâtives, momentanées, superficielles ? Quelles assurances l'Église doit-elle prendre pour que la reconnaissance de la seigneurie du Christ corresponde vraiment à une soumission à cette seigneurie de toute la pensée et de toute l'activité de l'homme (Jean, 16, 12, 17; I Jn, 2, 8-10; 4, 10)?

Il est également évident que l'œuvre rédemptrice de Dieu place l'homme sous le jugement divin en même temps qu'elle lui donne la vie nouvelle. Comment l'Église qui évangélise doit-elle présenter l'Évangile de manière à annoncer clairement le jugement, sans usurper la place de Dieu dans ce jugement ? Si les hommes d'autres religions rejettent l'Évangile, doit-on considérer qu'ils refusent le Christ, ou qu'ils rejettent une proclamation infidèle et inadaptée de l'Évangile par l'Église ? La rencontre de l'Évangile et des croyances de l'homme moderne pose le problème du témoignage de l'Église dans et pour la société. La seigneurie de Christ, le fait qu'il a anéanti la puissance du diable, qu'il a donné une liberté nouvelle à l'homme en lui sont des réalités cachées, sauf pour la foi; or, ce sont les réalités qui permettent au chrétien et à l'Église de s'aventurer dans le monde avec assurance et avec espérance, et d'affirmer que ce monde est le lieu du service de Dieu. Des questions urgentes et pratiques se posent alors. Le fait de reconnaître en Christ le Seigneur donne-t-il au chrétien et à l'Église une responsabilité particulière à l'égard de la vie sociale, culturelle et politique de ceux qui ne reconnaissent pas cette seigneurie ? Si oui, comment ? Y a-t-il des domaines où : 1) il faut coopérer; 2) il faut éviter toute coopération; 3) il faut carrément faire obstacle au travail de ceux qui ne reconnaissent pas la seigneurie du Christ ? Si oui, quels sont-ils ? Dans quelle mesure les chrétiens ou l'Église, corps de Christ, doivent-ils collaborer à l'établissement d'ordres sociaux ou politiques franchement séculiers, ou reconnaissant d'autres dieux et d'autres religions ?

On pourrait croire de ce qui précède que la réunion de Bossey s'est bornée à poser des questions. En réalité, ce serait une erreur, car toutes ces questions ont une unité provenant de leur origine fondamentale. Toutes, elles traitent d'une façon ou d'une autre de l'Évangile et de l'homme, non d'un homme abstrait, mais de l'homme sous l'empire des croyances du monde contemporain. Espérons que beaucoup d'hommes ou de groupes se sentiront appelés à participer à l'étude qui vient d'être entreprise et qui est ici brièvement exposée.

Cum permissu superiorum.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont

D. L., 4e trimestre 1958. — Imprimeur, n° 1.850.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : Centre d'Etudes « Istina », 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

Union française .... 1.500 fr.
[illegible] ..... 1.800 fr.
[illegible] de soutien ..... 2.500 fr.
[illegible] ..... 500 fr.

PAIEMENT :

par chèque [illegible] en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre [illegible] « Istina » ;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard [illegible]-sur-Seine.

NOS ABONNÉS [illegible] PEUVENT S'ADRESSER A :

Allemagne : [illegible], Gereonstrasse 26-29, Köln, 1, Postfach.
Espagne : [illegible] Carmen 8, Madrid.
Grande-Bretagne : [illegible] and Son, 37 Broad Street, Oxford.
[illegible] 106 Strand, Londres W.C. 2.
Grèce : [illegible] Frères, 2, rue Sina, Athènes.
Norvège : [illegible] Storterget 2, Oslo.
Pays-Bas : [illegible] Oude Gracht 74, Haarlem.
[illegible] 9 Lange Voorhout, La Haye.
Suède : [illegible] Uppsala.
Liban : [illegible]
[illegible] Boîte postale 556, Beyrouth.
Canada : [illegible] avenue Papineau, Montréal 34.
Etats-Unis : [illegible] Inc. 31 East 16th. Street, New York (N.Y.)
Rép. Argentine : Cellule des Libres Français, Talcahuano 850, Buenos Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : « Eglise » et « Super-église » 257

ROUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Archim. Cyprien [illegible] : Pétersbe, métropolite de Moscou (suite) .. 261
Chroniques bibliographiques :
Quelques livres (C.-J. DUMONT) 283
Revue du Patriarcat de Moscou 285
Documents :
Le Patriarcat de Moscou et le Conseil œcuménique (Utrecht, 7-9 août 1948) 289

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

C.-J. DUMONT : Pour un dialogue sur la piété hésychaste 293
Un Moine de l'Eglise Orthodoxe de Roumanie : L'avènement philocalique dans l'orthodoxie roumaine 295
Chronique bibliographique :
Revues Orthodoxes roumaines : *Biserica Ortodoxa romana, Ortodoxia, Studii Teologice* 329
Revue Orthodoxe de Tchécoslovaquie : *La Pensée Orthodoxe*. 332

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Chronique bibliographique :
Problèmes [illegible] vus de Suède (R. REGOULÉ, o.p.) 333
Documents :
Travaux de la *Division des Etudes* du Conseil œcuménique : Intercommunion (C.-J. DUMONT) 361
Douglas A. [illegible] : Conférence sur une théologie de l'œcuménisme 365
La réunion de Bossey sur « *La Parole de Dieu et les croyances des hommes* » 379

Imprimé en France.